Tim Jackson

POSCRECIMIENTO

LA VIDA DESPUÉS DEL CAPITALISMO

NED ediciones

Tim Jackson

POSCRECIMIENTO

LA VIDA DESPUÉS DEL CAPITALISMO

NED ediciones

Tim Jackson

POSCRECIMIENTO

LA VIDA DESPUÉS DEL CAPITALISMO

NED ediciones

Traducido del inglés:

© Post Growth, Tim Jackson, 2021.

Este libro se publica por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

© De la traducción: Sion Serra Lopes

© Imagen de cubierta: Irie Wata

Montaje de cubierta: Juan Pablo Venditti

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Ned ediciones, 2023

Preimpresión: Editor Service, S.L.

www.editorservice.net

eISBN: 978-84-19407-01-6

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones

www.nedediciones.com

Para Linda

Índice

Prólogo

El mito del crecimiento

¿Quién mató al capitalismo?

Lo limitado y lo ilimitado

La naturaleza de la prosperidad

Del amor y de la entropía

La economía como narrativa

De vuelta a la labor

Un dosel de esperanza

El arte del poder

Delfines en Venecia

Agradecimientos

Bibliografía

Prólogo

La historia, pese a su dolor atroz,

No puede no ser vivida, y no habría

Que revivirla si se enfrenta con valor.

Maya Angelou, 1993[1]

El pasado es prólogo; lo que vendrá,

Es cosa tuya y mía.

William Shakespeare, 1610[2]

«El mundo comienza a temblar», escribió el sociólogo Peter Berger, «en el mismo instante en que la conversación que lo sostiene empieza a decaer». El año 2020 fue un testimonio innegable de esta verdad incómoda. La conversación que nos sostiene no solo decayó. Hizo un giro brusco y nos pegó un golpe en la cara. Un golpe duro. No sorprende, pues, que el mundo aún se sienta más que inestable.[3]

Todo estaba yendo tan bien. Salió el sol, resplandeciente, sobre la ciudad más alta de Europa en la tercera semana de enero. Su luz matutina brillaba espléndida sobre los picos nevados, como oro sobre el azul profundo del cielo alpino. La naturaleza en todo su esplendor. El telón de fondo perfecto para la congregación anual del privilegio y el poder. Los primeros ministros y los multimillonarios. Las limusinas y los helicópteros. El 50.° Foro Económico Mundial en Davos, Suiza, estaba a punto de empezar.

«Es un jolgorio», me confió mi anfitrión la noche anterior tras

recogerme en la pequeña estación de tren, mientras me mostraba mi alojamiento temporal. Un apartamento prestado, apartado del pueblo, con vistas a las montañas. «Es una jungla», respondió su compañero. Y todos logramos reírnos.

Nuestros líderes conocen las reglas de este juego. Saben por intuición que el ostentoso desfile es un desfile de belleza. Las apuestas son siempre altas. Los focos deben resplandecer sobre los trajes elegantes y cortes de pelo impecables. Las cabalgatas deben competir en poderío. La retórica debe estar perfectamente afinada con las peculiares luchas de ese día. El sol debe brillar con diligencia sobre los justos. La farsa no debe dejar lugar a dudas. Las montañas deben sellar por los siglos de los siglos el trato alcanzado en los sótanos de la historia: más engendra más; el poder engendra poder; el crecimiento engendra crecimiento. Al que tiene, más le será dado.

Llevan medio siglo aterrizando sus jets en esta espléndida estación de esquí, jurando lealtad al gran dios Crecimiento. Caiga nieve o salga el sol, haga mal tiempo o bueno, su misión siempre fue clara como el agua: llevar socorro a los débiles, valor a los débiles de corazón. Matar a los dragones del escepticismo, dondequiera que surjan. El crecimiento económico es solo un truco de confianza. Mientras nos lo creamos, sucederá. Todo estará bien, y todo estará bien, y sea lo que sea estará bien.[4]

Siempre hay muchos dragones. Este año no fue una excepción: Europa preocupada por el auge del populismo. Australia angustiada por los incendios que seguían arrasando durante su largo «verano negro». Estados Unidos preocupado por la guerra comercial con China. Casi todos, de repente, preocupados por el carbono. El cambio climático fue el ganador sorpresa de la lucha por la atención de este año. Las huelgas escolares de 2019 acabaron llevando el asunto a encabezar la lista de riesgos a largo plazo para el crecimiento que prepara el Foro.

Lo nunca visto. Contra todo pronóstico, surgió en Davos un amplio –que no del todo unánime– consenso de que había que hacer algo antes de que las inundaciones y los incendios forestales, o los molestos activistas que de vez en cuando impedían el paso a las limusinas que entraban y salían de la ciudad, descarrilaran el vagón

económico.

«La impaciencia de nuestros jóvenes es algo que debemos aprovechar», dijo Angela Merkel a los asistentes. Se refería, por supuesto, al liderazgo excepcional mostrado por la joven activista sueca Greta Thunberg, quien se encontraba en la ciudad por segunda vez, diciendo la verdad al poder con la extraordinaria claridad de un vidente. Desde luego, daba el cante. Este año, la simplicidad de su mensaje había atraído a toda una nueva generación de activistas a un campo de batalla que apenas podían reconocer. Miraron a su alrededor con desafío y asombro. La canciller alemana no fue la única veterana a la que le saltó alguna lágrima de simpatía.[5]

No todos se dejaron impresionar. «¿Es esta la economista jefa, o qué? No lo entiendo», bromeó el secretario del Tesoro de Estados Unidos, Steven Mnuchin, una ocurrencia de la que se habrá arrepentido casi al instante. «Cuando haya estudiado economía en la universidad, que vuelva y nos lo explique». Metiste la pata, Steven. Déjalo ya.[6]

Pero no podían, por supuesto. Dejarlo ya. El presidente estadounidense estaba decidido a elevar este disparate al rango de credo inmortal. «Para abrazar las posibilidades del mañana, debemos rechazar a los sucesivos profetas de la desgracia y a sus predicciones apocalípticas», proclamó Trump. «Son los descendientes de los tontos adivinos de antaño». Nuestro héroe contempla la sabana de rostros mirando al horizonte de oportunidades infinitas. Me imagino, en algún lugar, a un redactor de discursos sonriendo, autocomplaciente, engreído. La vida es solo una película de Hollywood. Mala.[7]

El paraíso es una tierra creada con una mentalidad de frontera. Quémalo, excávalo, edifica sobre él. El progreso es un lugar que está en obras. Por ahora, puede que parezca desordenado, pero los centros comerciales y condominios del mañana ofrecerán un glorioso panorama. Que se mueran los que dudan de ello. Los niños que van a la escuela, los huelguistas climáticos, los rebeldes de la extinción: que se vayan todos al infierno. Malditos sean los descendientes de los tontos adivinos de antaño. El optimismo obligatorio es la tendencia. Y lo que deslumbra por su obviedad es

borrado de los discursos del poder.

La capa de nieve que recubre Davos adelgaza un poco más cada año. La temporada de esquí alpino es un mes más corta que cuando Klaus Schwab fundó el Foro en 1971. El clima está cambiando. El hielo se está derritiendo. Un millón de especies están en peligro de extinción. Estamos cambiando los equilibrios ecológicos de formas totalmente impredecibles. Algunas de ellas resultaron ser mortales. El planeta finito al que llamamos hogar está siendo modificado, quizá de manera irreversible, por la expansión masiva de la actividad humana que desfila bajo el seductor estandarte del progreso. Pero, por favor, no nos llamen la atención sobre estas realidades. Nos costó tanto trabajo ignorarlas.[8]

En otro momento revelador desde el mismo escenario de Davos, el recién elegido canciller de Austria aprovechó su tiempo en el púlpito para pedir una Europa más innovadora, más progresista y más dinámica. A los 33 años, Sebastian Kurz acababa de convertirse en el jefe de Estado más joven del mundo por segunda vez en el lapso de muchos años. Reprendió el «pesimismo» de la economía europea más antigua y elogió el dinamismo de los más jóvenes y «más hambrientos». Haciéndose eco de la retórica de la frontera, pidió un optimismo renovado, más innovación, un crecimiento más rápido. Hasta aquí, nada nuevo.

Pero más adelante, Kurz reconoció algo curioso. «Hace poco estuve en un debate sobre varias filosofías: una sociedad posterior al crecimiento», les dijo a sus oyentes. «Nos decían que quizá sería bueno que un país no creciera, que sería mejor medir la felicidad en lugar del crecimiento económico». La confesión despertó interés. Una leve sonrisa se dibujó en los labios del joven. Por un momento, uno casi se cree que llegó, por fin, una generación de políticos más sensatos. Que ahora las cosas cambiarían. «Todo eso suena maravilloso y romántico», dijo. Sus ojos brillaron, cómplices. «¡Pero con felicidad no se pagan las pensiones!»[9]

Kurz había presentado la sociedad del poscrecimiento tan solo para desecharla enseguida como una noción utópica y blandengue, sin fundamento real. Sin embargo, en cuestión de semanas, esa negación fácil parecía sabiduría del ayer. El final del enero más cálido del que hay registro trajo consigo una dura lección. Pocos

eran conscientes de ello, incluso en el privilegiado Davos. Algunas mentes demasiado ansiosas pueden haber albergado sospechas furtivas. Unos cuantos políticos sin escrúpulos habían utilizado información privilegiada para poner su riqueza personal a buen recaudo ante el peligro de un colapso financiero. Pero la mayoría lo ignoraba o lo negaba. Nadie podía haber predicho el alcance de la profunda conmoción económica y social que estaba a punto de sufrir un mundo desprevenido. Cuando Trump pronunció su elogio de la frontera, Li Wenliang, un joven médico chino, luchaba por su vida en el Hospital Central de Wuhan.[10]

Menos de un mes antes, Li había alertado al mundo del hecho de que una nueva cepa de coronavirus, desconocida y de inusitada virulencia, estallara en un área de la ciudad ocupada por un mercado de animales. Sus quejas le valieron severas reprensiones. Moriría dos semanas después: una estadística heroica en la alarmante curva exponencial de una pandemia rampante. Li sería la primera de muchas muertes innecesarias y de todo en todo prevenibles, ya que los trabajadores de primera línea perdieron la vida cuidando a los demás.[11]

En cuestión de semanas, la economía mundial se hundiría en una crisis existencial. La negación daría paso al caos. El caos, a la conveniencia. La conveniencia lo volcaría todo. La normalidad se evaporaría poco más que de la noche a la mañana. Empresas, hogares, comunidades, países enteros entraron en confinamiento. Incluso el ansia por el crecimiento disminuiría por un tiempo ante la urgencia de proteger la vida de las personas. Junto con un recordatorio incómodo de lo que más importa en la vida, nos estaban dando una lección de historia sobre cómo se ve la economía cuando el crecimiento desaparece por completo. Y algo quedó claro enseguida: el mundo moderno no ha visto antes nada parecido en ningún aspecto.

En algún momento encontraremos mejores términos para describir el mundo en que vivimos. El lenguaje se sitúa demasiado cerca del objeto de su escrutinio. La felicidad puede o no ser la moneda de pago de las pensiones del mañana. Para entonces, nuestras miras habrán sido recalibradas. Nuestra visión se habrá renovado. Tendremos la capacidad de articular un futuro para nuestra

economía libre de los grilletes que atan nuestra creatividad al lenguaje de un dogma obsoleto.

Pero a día de hoy Poscrecimiento sigue siendo un marco mental necesario. Incluso en pleno cambio, seguimos obsesionados con el crecimiento. Poscrecimiento es una forma de pensar qué podría ocurrir cuando acabe esa obsesión. Nos invita a explorar nuevas fronteras para el progreso social. Apunta hacia un terreno por descubrir, un territorio inexplorado donde la abundancia no se mide en dólares y la plenitud no es el resultado de la acumulación incesante de riqueza material.

La vida después del capitalismo fue un subtítulo hipotético, especulativo, para este libro. Una invitación al lector a imaginar nuestro modelo económico dominante como algo pasajero; un remanente casi moribundo de viejas formas de ser; no la verdad inamovible e inmutable que pretende ser. Durante los primeros meses de la redacción de este libro, el capitalismo fue desmontado, pieza por pieza, en un esfuerzo cada vez más asombroso por salvar vidas y rescatar la normalidad. Durante el año 2020, el mundo fue testigo del experimento más extraordinario de no capitalismo que podamos imaginar. Ahora sabemos que tal cosa no solo es posible; bajo ciertas circunstancias, es esencial. El objetivo de este libro es formular las oportunidades que nos esperan en este traspaís apenas vislumbrado.[12]

Poscrecimiento es una invitación a aprender de la historia. Una oportunidad para liberarnos de las creencias fallidas del pasado. Tal como la poeta y activista de los derechos civiles Maya Angelou invitó una vez al pueblo estadounidense a hacer en el poema que dio inicio a este prólogo. Su función, ahora mismo, es ayudarnos a reflexionar con honestidad sobre la situación en la que estamos. Su tarea más profunda es hacer que elevemos la mirada del suelo de una economía inquinada y vislumbrar otra forma de ver lo que podría significar el progreso humano. Pronto no será necesario. Su poder para hoy es liberar nuestros labios del mantra de ayer y hacer que podamos articular un mañana distinto.

---

1. «On the Pulse of Morning» de ON THE PULSE OF MORNING de Maya Angelou, copyright © 1993 de Maya Angelou. Reproducido previa autorización de Random House, un sello y división de

Penguin Random House LLC. Reservados todos los derechos. Este poema fue recitado por Maya Angelou en la toma de posesión del presidente estadounidense Bill Clinton, el 20 de enero de 1993 (ver Angelou, 1993). La presentación se puede encontrar aquí: https:// www.youtube.com/watch?v = 59xGmHzxtZ4

2. Shakespeare, La tempestad, acto 2, escena 1.

3. Berger (1967, p. 22).

4. Historia del WEF: https://www.weforum.org/about/history. «Todo estará bien», de Revelaciones del amor divino, por Juliana de Norwich. En línea: https://www.gutenberg.org/ebooks/52958 (inglés).

5. Merkel en Davos: https://www.theguardian.com/business/ live/2020/jan/23/davos-2020-javid-merkel-soros-us-brexit-trump-trade-wef-business-live?
page = with:block-5e299d708f0879d539efd9c5. Ver también: https:// www.bundesregierung.de/breg-en/news/speech-by-federal-chancellor-dr-angela-merkel-at-the-2020-annual-meeting-of-theworld-economic-forum-in-davos-on-23-january-2020-1716620

6. Mnuchin: https://time.com/5770318/steven-mnuchin-greta-thunberg-davos/

7. Trump vs. Greta: https://www.cnbc.com/2020/01/21/our-house-isstill-on-fire-greta-thunberg-tells-davos.html

8. Nieva menos en los Alpes: https://time.com/italy-alps-climate-change/

9. Sebastian Kurz en Davos: https://www.weforum.org/events/ world-economic-forum-annual-meeting-2020/sessions/a-conversationwith-sebastian-kurz-federal-chancellor-of-austria-db08d177be

10. El enero más caluroso: https://edition.cnn.com/2020/02/13/ weather/warmest-january-noaa-climate-trnd/index.html. Uso de información privilegiada: https://fortune.com/2020/03/20/ senators-burr-loeffler-sold-stock-coronavirus-threat-briefings-in-

january/

11. Muerte de Li Wenliang: https://edition.cnn.com/2020/02/06/asia/li-wenliang-coronavirus-whistleblower-doctor-dies-intl/index.html

12. El sugerente título de Wolfgang Streeck –¿Cómo terminará el capitalismo?– (Streeck, 2016) influenció de modo considerable en mi elección del subtítulo del presente libro. Pero también tengo que prestar aquí mi homenaje al excelente Cuatro futuros de Peter Frase, quien utilizó el mismo subtítulo (Frase, 2016).

El mito del crecimiento

Estamos en el comienzo de una extinción masiva. Y lo único de lo que sois capaces de hablar es de dinero y cuentos de hadas de crecimiento económico eterno.

Greta Thunberg, septiembre de 2019[13]

Demasiado, y durante demasiado tiempo, parece ser que hemos renunciado a la excelencia personal y los valores comunitarios en nombre de la mera acumulación de cosas materiales.

Robert F. Kennedy, marzo de 1968[14]

Día de San Patricio, 17 de marzo de 1968. Era una tarde de domingo templada como pocas. La brisa nocturna prometía una primavera temprana cuando el senador Robert F. Kennedy llegó a Kansas desde Nueva York. Ese mismo día había anunciado su candidatura presidencial. Para postularse, se tendría que enfrentar al presidente en funciones, Lyndon B. Johnson. Senador contra presidente; demócrata contra demócrata: parecía avecinarse una lucha reñida y, para Kennedy, el éxito no estaba asegurado en absoluto.[15]

Pero cuando bajó a la pista de Kansas City, él y su esposa Ethel fueron asediados por un par de miles de simpatizantes que rompieron un cordón policial y cruzaron la pista, gritando «¡Vamos, Bobby, vamos!» y pidiéndole que hiciera un discurso. No había nada preparado, ni siquiera megáfono. Así que Kennedy correspondió con algunos comentarios al viento, antes de darse cuenta de que apenas podían oírle. «Este ha sido mi primer discurso de campaña», dijo. «Ahora aplaudamos todos». Él aplaudió, el público aplaudió y todos se rieron. Parecía un inicio auspicioso para una campaña presidencial.

El senador aún se veía nervioso la mañana siguiente, cuando llegó a la Universidad Estatal de Kansas (KSU) para el primer discurso formal de la campaña. Lo había escrito con esmero y a propósito para la ocasión su redactor de discursos, Adam Walinsky. Las primeras impresiones importan. Nadie del equipo de campaña pudo predecir su impacto. Kansas era uno de los estados más conservadores del país, leal al establishment y a la bandera estadounidense. Quizá era el último lugar del que se podría esperar simpatía por el mensaje contra la guerra de Bobby Kennedy.

Abrió, de forma muy hábil, con una cita de William Allen White, exeditor de un periódico de Kansas. «Si nuestros institutos y universidades no forman (a estudiantes) que se alborotan, que se rebelan, que atacan la vida con toda la visión y el vigor de la juventud, entonces algo va mal en nuestros institutos», dijo. «Cuantos más disturbios surjan en nuestros campus universitarios, mejor será el mundo mañana». Era un llamamiento sincero a la generación que había sacado el movimiento de protesta anti-Vietnam de los guetos y lo había llevado a los campus de las universidades de la clase media liberal en todo Estados Unidos. A los estudiantes les encantó. La salva de apertura de Kennedy fue recibida con un «rugido feliz».[16]

El entusiasmo era palpable. Los estudiantes, en el pasillo, algunos de ellos encaramados en las vigas, vitorearon con frenesí el ataque sin concesiones de RFK a la guerra de Vietnam, su desprecio por la Administración de Johnson y su indignación por el moralismo básico de las políticas estadounidenses de aquel entonces en el país y en el extranjero. La suya no fue una incursión inicial cautelosa en una campaña presidencial más bien prudente. Era dinamita. La recepción fue mejor de lo que nadie se había atrevido a esperar. Testigos oculares describen cómo un periodista, el fotógrafo de Look Magazine, Stanley Tettrick, se vio rodeado por una turba de estudiantes, tratando de mantenerse de pie en medio del pandemonio, mientras gritaba a nadie en particular: «¡Esto es Kansas, maldito Kansas! ¡Él va hasta el final!».[17]

Bobby Kennedy no fue, como nos diría la historia, «hasta el final». Pero nadie lo sabía el día de la inauguración de esa fatídica campaña presidencial. Todo el equipo estaba en éxtasis. La

campaña estaba lanzada. Los periodistas tenían su historia; y la cobertura de los medios no le haría ningún daño a su candidato. Hubo una palpable sensación de alivio cuando la comitiva se dirigió al segundo discurso del día en el gran competidor deportivo de la KSU, la Universidad de Kansas.

Walinsky pasó el corto viaje redactando de nuevo el discurso que había preparado para el segundo evento. Había sido concebido como una conferencia más amena y sopesada, que mostrara un lado más reflexivo e intelectual del senador. En particular, contenía un segmento relativo a los usos y abusos del Producto Interior Bruto (PIB) –principal indicador del crecimiento económico–. Era un tema extraño, casi esotérico para un discurso de campaña. Un testimonio del radicalismo de la visión política de Kennedy.

Sorprendido y contento por la respuesta entusiasta a su discurso matutino, Kennedy quería hacer doblete por la tarde. Así que le ordenó a su redactor que apartara el contenido sobrio y le diera a la charla un poco de la salpimienta matutina. El resultado fue lo que podría llamarse de manera afectuosa un mash-up: partes de discursos anteriores (incluido el de la KSU) entremezclados con anécdotas y algunas bromas oportunas. Se mantuvo la sección sobre el PIB. Y ese simple capricho del destino resultaría de enorme relevancia para este libro y, de hecho, para la vida de su autor, que era apenas un niño cuando todo aquello ocurrió.[18]

El mito importa

Cada cultura, cada sociedad, se aferra a un mito para vivir. El nuestro es el mito del crecimiento. Mientras la economía siga creciendo, nos sentimos seguros de que la vida va a mejor. Creemos que estamos avanzando, no solo como individuos sino como sociedad. Nos persuadimos de que el mundo del mañana será un lugar más luminoso para nuestros hijos y para los hijos de nuestros hijos. Cuando sucede lo contrario, la desilusión asoma. El colapso amenaza nuestra estabilidad. Oscurece el horizonte. Y estos

demonios –por reales que sean en una economía que depende totalmente del crecimiento– se crecen ellos mismos aún más ante la pérdida de fe en la narrativa central que nos sostiene: el mito del crecimiento.

Utilizo aquí la palabra «mito» en el sentido más amable posible. El mito importa. Las narrativas nos sostienen. Crean nuestros mundos mentales y moldean nuestras conversaciones sociales. Legitiman el poder político y suscriben el contrato social. Jurar lealtad a un mito no es incorrecto de por sí. Todos lo hacemos, de una forma u otra, implícita o explícitamente. Pero reconocer el poder de un mito no siempre es aprobarlo. A veces los mitos nos funcionan. A veces operan en nuestra contra.

Cuando permanecen es por alguna razón. El crecimiento económico trajo consigo una extraordinaria abundancia. Sacó a millones de personas de la pobreza. A los bastante ricos y afortunados les proporcionó vidas de increíble comodidad, lujo y complejidad. Brindó oportunidades que nuestros antepasados quizá no podrían haber imaginado. Facilitó el sueño del progreso social. Nutrición, medicina, vivienda, movilidad, vuelos, conectividad, entretenimiento: estos son algunos de los frutos del crecimiento económico.

Sin embargo, la explosión masiva de la actividad económica también causó estragos sin parangón en el mundo natural. Estamos perdiendo especies más rápido que en cualquier otro momento de la historia humana. Los bosques son diezmados. Los hábitats, perdidos. La tierra arable está amenazada por la expansión económica. La incertidumbre climática está socavando nuestra seguridad. Los incendios consumen franjas enteras de tierra. El nivel del mar sube. Los océanos se acidifican. La riqueza a la que aspiramos fue comprada a un precio que no podíamos pagar. El mito que nos sostuvo está en vías de liquidarnos.

Mi objetivo aquí no es enumerar estos impactos o documentar sus daños. Ya hay muchos informes excelentes que están disponibles. «Durante más de treinta años, la ciencia fue clara como el agua», recordó Greta Thunberg en la Conferencia Climática de la ONU en 2019. Sus palabras se convirtieron en un meme cultural. Incluso generaron interpretaciones artísticas y musicales que van más allá

del público científico. Las pruebas incontestables que las sostienen se hallan en innumerables páginas de trabajo ampliamente accesible.[19]

Mi intención es retomar el desafío más profundo que la joven Greta Thunberg lanzó. Más allá de los «cuentos de hadas del crecimiento económico» hay un mundo complejo que reclama nuestra atención. Esos cuentos de hadas forman parte del código-guía de la economía moderna. Ahí estuvieron durante décadas y aún siguen distorsionando nuestra comprensión del progreso social. Nos impiden pensar nuestra condición humana más allá de la superficie.

La tesis general de este libro es que vivir bien no tiene por qué costar la Tierra. El progreso material cambió nuestras vidas, en muchos aspectos para mejor. Pero el peso de tener puede ofuscar la alegría de pertenecer. La obsesión por producir puede distorsionar el sentimiento de realización que nos da el hacer. La presión de consumir puede socavar la simple levedad del ser. Recuperar la prosperidad no es tanto una cuestión de renuncia como de oportunidad.

Este libro aborda las condiciones bajo las cuales prosperamos; va en busca de nuestro potencial para vivir vidas mejores: que nos llenen y satisfagan más, que sean más sostenibles. El fin del crecimiento no es el fin del progreso social. Poner coto al imperio de la expansión material no tiene nada que ver con renunciar a la prosperidad humana. Otro mundo (mejor) es posible. Esto fue obvio… al menos desde Kansas.

Cuando Kennedy llegó al «Phog» Allen Fieldhouse, sede del equipo de baloncesto de la Universidad de Kansas, el ambiente era electrizante. Más de veinte mil personas se habían agolpado en el estadio: estudiantes y personal, periodistas y comentaristas, desparramándose sobre la cancha amarilla, dejando solo un pequeño círculo para que Kennedy se posicionara tras un atril de madera, repleto de micrófonos.

Abrió con lo que debió de ser una broma más o menos espontánea. «Realmente no estoy aquí para dar un discurso», bromeó. «Vengo de la (Universidad de) Kansas State y ellos quieren enviarles su amor a todos ustedes. Lo hicieron. No hablan allí de otra cosa, solo de lo

mucho que os quieren». La rivalidad entre las dos mejores universidades de Kansas era legendaria. El feroz Sunflower Showdown, el enfrentamiento que oponía a los dos equipos de baloncesto venía trabándose desde 1907. El público estalló en risas. Ya lo amaban. Con eso bastaba, aparentemente, para que él les impartiera un poquito de macroeconomía.[20]

Un poquito de macroeconomía

Para simplificarlo al máximo, el PIB es una medida del tamaño de la economía de un país: cuánto se produce, cuánto se gana y cuánto se gasta en todo el país. Se cuenta, por supuesto, en valores monetarios: dólares, euros, yuanes, yenes. Es la medida principal, dentro de un complejo Sistema de Cuentas Nacionales, que desde 1953 constituyó el estándar internacional para medir el desempeño económico de una nación. Desarrolladas durante la Segunda Guerra Mundial, las cuentas fueron motivadas en parte por la necesidad de determinar cuánto podían dedicar los gobiernos al gasto militar.[21]

En 1968, el valor del PIB se había convertido en un indicador casi omnipresente de éxito político. La formación del Grupo de los Siete (G7) a principios de la década de 1970 y del Grupo de los Veinte (G20) en la de 1990 cimentó su influencia. Este valor se convirtió en el indicador de política más importante en todo el mundo. Durante más de medio siglo se mantuvo como significante impar del progreso social. Tanto más extraordinario, por eso mismo, criticarlo en el día de apertura de una campaña presidencial.

Cuando Kennedy empezó a hablar de economía, la multitud se tranquilizó, me dijo Walinsky, atento al contenido y a la retórica de la visión del senador. El argumento en sí era de una simplicidad deslumbradora. Resulta que esa estadística en la que creemos a pies juntillas cuenta las cosas equivocadas. Incluye demasiados «males» que nos restan calidad de vida y excluye demasiados «bienes» que realmente nos importan. El PIB «cuenta la contaminación del aire y la publicidad del tabaco, así como las ambulancias que limpian

nuestras carreteras de la carnicería», dijo Kennedy al gentío de la Universidad de Kansas:

Cuenta cerraduras especiales para nuestras puertas y cárceles para quienes las rompen. Cuenta la destrucción de la secuoya y nuestras maravillas naturales que se pierden con la expansión caótica. Cuenta napalm y cuenta ojivas nucleares y vehículos blindados para que la policía combata los disturbios en nuestras ciudades. Cuenta el rifle de Whitman y el cuchillo de Speck, y los programas de televisión que ensalzan la violencia para vender juguetes a nuestros hijos.[22]

E incluso si se equivoca contando todas estas cosas como beneficios para nosotros, hay muchos aspectos de nuestras vidas que se quedan fuera, sin más, de la estadística. La desigualdad en nuestra sociedad. La contribución de quienes no son remunerados. El trabajo de quienes cuidan a los jóvenes y ancianos en el hogar. No cuenta «la salud de nuestros niños, la calidad de su educación o la alegría de sus juegos». Se echa en falta «la belleza de nuestra poesía… la inteligencia de nuestro debate público… la integridad de nuestros funcionarios públicos».

Sería todo un hallazgo encontrar hoy a un político hablando en esos términos. Nos fuimos quedando cada vez más atrapados en el lenguaje del crecimiento. Nuestra política se fue alejando cada vez más de la decencia, la integridad y el sentido de servicio. Nuestra obsesión con el PIB tiene parte de la responsabilidad de esto. Ese valor aislado «no mide ni nuestro ingenio ni nuestro valor como personas, ni nuestra sabiduría ni nuestro aprendizaje, ni nuestra compasión ni nuestra devoción por nuestro país», concluyó Kennedy. «Mide todo, en resumen, excepto lo que hace que la vida valga la pena». Al final de su crítica, hizo una pausa breve. El público empezó a aplaudir. No con la euforia de los vítores anteriores, observó Walinsky. «Ese aplauso fue serio, reflexivo. Pero parecía que podría durar el día entero», dijo.

Es difícil dar una idea exacta de cuán extraordinario fue el discurso

de Kennedy ese día. A finales de la década de 1960, la economía estadounidense crecía alrededor del 5% anual. Se suponía que esos niveles de crecimiento continuarían de modo indefinido. La economía misma se construyó en torno a la creencia de que siempre lo harían. Sin embargo, aquí había un político, no uno cualquiera, sino uno que aspiraba a ser presidente de la economía más grande del planeta, cuestionando el shibboleth más intocable del capitalismo: la acumulación incesante de riqueza.[23]

Medir la economía viva y decir que el progreso nunca fue y nunca será el camino hacia una prosperidad duradera. Ese fue el mensaje contundente de RFK a los estudiantes de Kansas, transmitido de manera tan elocuente. Estaba destinado a convertirse en el discurso más emblemático de una crítica al PIB que perdura hasta hoy.[24]

La historia que hay detrás

Me quedé fascinado con ese día en Kansas durante mucho tiempo, sobre todo después de que se recuperara de un sótano una grabación en vivo del discurso de la Universidad de Kansas hace unos veinte años. Sentí un escalofrío de emoción histórica en lo que todavía era un debate marginado. A lo largo de los años transcurridos, empecé a dar por sentado que ese debate sí existía. Las palabras de RFK pasaron a formar parte del vocabulario común de quienes critican el crecimiento económico o las herramientas utilizadas para medirlo.

Sin embargo, dio por preguntarme cada vez más de dónde venían sus ideas. ¿Cómo pudo colarse una crítica del poscrecimiento en un discurso de campaña presidencial en aquel momento y lugar? ¿Qué motivó a aquel hombre, en aquel entonces, a tomar una posición tan contracultural en lo que debe haber parecido un debate bastante arcano? Si pudiera contestar a estas preguntas, quizá empezaría a entender por qué se tardó más de medio siglo en tomar esas ideas un poco en serio. Y por qué, en gran parte, siguen siendo ignoradas o rehuidas.

En un evento organizado para el quincuagésimo aniversario del discurso, tuve la ocasión de compartir una mesa redonda con Kerry Kennedy, fundadora de la Fundación de Derechos Humanos RFK e hija de Bobby Kennedy. Me interesaba mucho averiguar si ella sabía algo más que yo acerca de los orígenes de su pensamiento sobre el crecimiento económico. Pero cuando su padre estaba en Kansas ella todavía era una niña. Y aunque su labor continuaba el legado de su padre, haciendo campaña por los derechos humanos, las particularidades del PIB le resultaban un terreno extraño. Según me dijo, hasta ese mismo día del evento en que coincidimos, no se había percatado del significado de ese discurso.

Sin embargo, nuestra conversación me llevó de forma crucial al testimonio de Adam Walinsky, quien enseguida se mostró receptivo a mi sed de más información. Además, me dejó bastante claro que él mismo no había sido el inspirador de esas ideas. Procedían de RFK. «Yo las escribí, elegí las palabras», dijo. «Pero fue él quien eligió todos los ejemplos: eran temas de los que venía hablando desde que llegamos al Senado. Por eso, todo el discurso habla del país que él quería realmente que fuéramos. Se trataba de su visión de Estados Unidos y de aquello a lo que deberíamos aspirar».

Seguí con la investigación y descubrí dos vínculos esenciales en el trasfondo intelectual del pensamiento de RFK. Uno fue el liberalismo estadounidense de mediados del siglo

xx

, que comenzaba a explorar los descontentos de una sociedad basada en el consumismo. El otro fue el impacto asombroso que causó Primavera silenciosa de Rachel Carson. Publicado en 1962, durante mucho tiempo se ha considerado que ese libro impulsó por sí solo el movimiento ecológico moderno. Es muy probable que tuviera influencia en los Kennedy. El hermano de Bobby, el presidente John F. Kennedy, apoyó a Carson durante la redacción del libro y respaldó su trabajo contra la feroz oposición de la industria cuando apareció por primera vez en público.

El «ecologismo lujuriante» de la Administración JFK se consolidó en un discurso pronunciado por uno de sus asesores más cercanos durante la exitosa campaña electoral de 1960, el juez de la Corte

Suprema William O. Douglas. Bobby Kennedy y Douglas habían sido amigos desde los años cincuenta. Juntos habían practicado senderismo por rutas salvajes. El amor de RFK por la naturaleza nació, al menos en parte, de su familiaridad con ella. Douglas fue un aliado entusiasta en la lucha por una política más ecológica. «La preservación de valores que la tecnología destruirá […] es, de hecho, la nueva frontera», declaró en una Conferencia sobre Áreas Silvestres en San Francisco.[25]

Los liberales estadounidenses se hicieron eco de ese sentimiento. En el debate que generó, dos intelectuales destacaron por encima de los demás (uno de ellos, en sentido literal: el economista John Kenneth Galbraith medía más de dos metros). Galbraith había dedicado unos textos mordaces a las dudosas recompensas del consumismo. En el pasaje más citado de su éxito de ventas La sociedad opulenta (1958), escribió:

La familia que hace una excursión en su coche color malva y cereza, con aire acondicionado, dirección asistida y servofreno, atraviesa ciudades mal pavimentadas, desfiguradas por la basura a la vista, los edificios desconchados, los carteles publicitarios, y los postes para tendidos eléctricos, que deberían ser subterráneos desde hace mucho tiempo.[26]

Su colega de Harvard y antiguo vecino, Arthur Schlesinger, se había referido en un tono muy similar a la incongruencia de la riqueza ostentosa en medio de la creciente miseria pública. En un panfleto –El futuro del liberalismo– escrito en 1956, se quejó de que:

Bienes de consumo con cada vez más funcionalidades y sofisticaciones nos salen por las orejas mientras nuestras escuelas se llenan a abarrotar y se vacían de recursos, nuestros maestros están más cansados y mal pagados, nuestros patios de recreo más abarrotados, nuestras ciudades más sucias, nuestras carreteras más congestionadas y sucias, nuestros parques más descuidados, nuestra

aplicación de la ley más laboriosa e inadecuada.[27]

Ambos hombres fueron más tarde asesores de los Kennedy durante la Administración de JFK. Las bases para una crítica del PIB habían sido establecidas por dos debates culturales importantes de la época, ambos críticos con el sueño americano, uno por razones sociales, el otro por razones ecológicas. Pero, al final, la inspiración para el discurso de Bobby Kennedy en la Universidad de Kansas sigue siendo producto de la experiencia, el conocimiento y la empatía de un solo hombre. Quizá no haga falta ninguna explicación más.

«No todo está bien»

Casi tan curioso como la historia que hay detrás del discurso de Kansas es su legado permanente. Había mucho allí de tópico con relevancia inmediata. Había mucho, también, de un compromiso más profundo y filosófico con la naturaleza del progreso humano. Pero, de aquel discurso, lo que pervivió en las décadas siguientes fue un aspecto no tan filosófico y más bien técnico. Más allá de la retórica yacía un problema de medición muy bien definido: el principal indicador de éxito económico que los gobiernos utilizan no sirve.

La medición es un tema técnico por excelencia. ¿La medida que estamos usando es apta para el propósito o no? ¿Importan sus limitaciones? ¿Se pueden abordar? ¿Qué tipo de ajustes podríamos efectuar para que funcione mejor? Aquí había algo más fácil de arreglar que nuestra obsesión con el crecimiento. Aquí había un espacio bastante seguro como para permitir que incluso los más precavidos coquetearan con las ideas de Bobby Kennedy sin tener que enfrentarse al desafío más profundo que planteaban. Se tomaron su tiempo para unirse a la fiesta, todo hay que decirlo. Pero al final llegaron algunos invitados inesperados.

El programa Más allá del PIB (Beyond GDP) de la Comisión Europea en 2007 y la Comisión sobre la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social de la OCDE en 2014 fueron testimonio de nuestro apetito por los aspectos técnicos de la medición. Incluso el Foro Económico Mundial pudo hablar de alternativas al PIB en términos positivos. En el camino, de alguna manera, las palabras de Kennedy se volvieron icónicas. Fueron citadas una y otra vez, no solo por «lunáticos, idealistas y revolucionarios», sino incluso, alguna u otra vez, por recientes candidatos presidenciales y primeros ministros conservadores.[28]

Las discusiones relativas a la medición constituyen un espacio de verdadera innovación política en un debate que todavía lucha por deshacerse del fardo ideológico del crecimiento. Países tan distintos como Bután, Nueva Zelanda, Finlandia y Escocia empezaron (en la mayoría de los casos, hace muy poco) a desarrollar nuevas formas de medir el progreso. Algunas de estas iniciativas proporcionan lo que a veces se denomina «cuentas satélite», sin desafiar nunca del todo el dominio del PIB. Otros hacen un intento genuino de integrar las alternativas en la política económica y las decisiones presupuestarias.[29]

Estos debates son importantes. La medición es importante. «Si medimos mal, hacemos mal», argumentó Joseph Stiglitz, laureado con el Nobel de Economía, quien copresidió el grupo de la OCDE: «Si nuestras medidas nos dicen que todo está bien cuando en realidad no lo está, seremos complacientes», dijo hace poco. «Y debe quedar claro que, a pesar de los aumentos del PIB, a pesar de que la crisis de 2008 fue superada, no todo está bien».[30]

Y, sin embargo, la crítica del crecimiento en sí mismo, el auténtico estribillo del poscrecimiento que recorre el discurso de Kennedy, apenas se escucha hoy en día. En la práctica, fue ignorado durante décadas por la política dominante. Gracias al activismo juvenil, logró más visibilidad. Pero incluso hoy se presenta sobre todo como una anomalía curiosa, en clara discrepancia con el discurso comúnmente aceptado. La sonrisa de Kurz en Davos decía mucho. Primero, te ignoran. Luego se ríen. Hasta que, de repente, la realidad se nos echa encima y ya no podemos no enfrentarla.

El estado estacionario

Casi por las mismas fechas en que Kennedy habló en Kansas, un joven agroeconomista llamado Herman Daly estaba a punto de publicar su primer artículo de divulgación. Había estado trabajando en él desde 1965. El argumento principal de «La economía como ciencia de la vida» era que, en última instancia, la economía y la biología estaban ambas involucradas en el estudio de una y la misma cosa: el proceso de la vida en sí.

Es un sentimiento que apunta directo al corazón de los argumentos que quiero desarrollar en este libro. Un llamamiento a los economistas para que entiendan que la economía no es un aspecto separado ni siquiera separable del mundo natural, sino un «subsidiario en total propiedad» del medio ambiente. Daly estaba en Brasil cuando envió el artículo al prestigioso Journal of Political Economy, sin acceso a equipamiento de oficina sofisticado. De ahí que el manuscrito fuera un borrador con correcciones escritas a mano. Para su sorpresa, fue aceptado de inmediato. Fue impreso en mayo de 1968, solo un par de meses después de la crítica de Kennedy al PIB.[31]

Fue una casualidad tan extraña que no pude evitar preguntarme si Daly habría tenido conocimiento del discurso de Kennedy o incluso si tendría alguna relación con él. Me dijo que solo se enteró de aquello mucho más tarde. Pero conocía, por supuesto, las dos influencias directas en Kennedy —Primavera silenciosa de Carson y los escritos de los liberales estadounidenses. En particular, La sociedad opulenta de Galbraith le había causado un profundo impacto cuando era un joven estudiante de economía.[32]

En los años que siguieron a la publicación de «La economía como ciencia de la vida», Daly empezó a desarrollar cada vez más la ciencia que se conoció como «economía ecológica». La cuestión de la escala ocupaba el centro de su investigación. ¿Cómo puede la economía humana seguir creciendo cuando las dimensiones del planeta son inevitablemente finitas? En última instancia, argumentó Daly, no puede. A principios de la década de 1970, publicó los

fundamentos de lo que empezó a llamar la «economía del estado estacionario», definida como una economía con una población y un stock de capital constantes. En lo esencial, este stock constante tenía que ser lo suficientemente pequeño como para que el flujo de material y energía necesarios para mantenerlo estuvieran dentro de la capacidad de carga del planeta. De lo contrario, en algún momento colapsaría. Era «una extensión del modelo de los demógrafos de una población estacionaria para incluir las poblaciones de artefactos físicos», escribió en 1974. La misma idea fundamental «se encuentra en la discusión del (economista) John Stuart Mill sobre el estado estacionario de la economía clásica».[33]

Aquí llegamos a uno de los aspectos más curiosos del mito cultural. Cada cultura es ciega con respecto a su propia naturaleza mítica. Estamos condenados a vivir dentro de la burbuja. Al igual que el personaje de Jim Carrey, Truman Burbank, en la película de Peter Weir El show de Truman, todo parece ser real. Las rutinas de nuestra vida y los límites de nuestro mundo parecen inmutables. Desde el interior de la burbuja, el crecimiento es la norma irreductible y el concepto de estado estacionario parece una cosa de locos, una aberración. Pero basta con distanciarnos un segundo para que los roles se inviertan por completo. Uno de los padres fundadores de la ciencia económica ya escribió sobre la economía del poscrecimiento hace dos siglos y medio.

John Stuart Mill profesaba una profunda aversión por la sociedad que estaba surgiendo a su alrededor en el apogeo de la revolución industrial. «No me seduce el ideal de vida que sostienen quienes piensan que el estado normal del ser humano es el de luchar por salir adelante, que el pisotear, aplastar, dar codazos y pisar los talones, que forman parte de la actual vida social, son lo más deseable de la humanidad», escribió en sus Principios de economía política, publicados en 1848. Sobre el estado estacionario admitió: «No puedo considerarlo con la misma aversión no afectada que los economistas políticos de la vieja escuela tan a menudo manifiestan hacia él». Por el contrario, afirmó: «Me inclino a creer que supondría, en general, una mejora muy considerable con respecto a nuestra condición actual».[34]

En otras palabras, el gran economista clásico decía esto: un mundo

posterior al crecimiento puede ser un lugar más rico, no más pobre, para todos nosotros. Y es esa visión de un mundo más rico, más equitativo y satisfactorio, vislumbrado por Mill, exigido por Kennedy y desarrollado por Daly, la que inspira los argumentos de este libro.

El viaje de este libro

Nuestra visión predominante del progreso social depende por desgracia de una falsa promesa: que siempre habrá más y más para todos. Forjado en el crisol del capitalismo, este mito fundacional se desmoronó de forma peligrosa. La búsqueda imparable del crecimiento eterno provocó la destrucción ecológica, la fragilidad financiera y la inestabilidad social.

¿De verdad alguna vez el mito fue adecuado a su fin? No queda del todo claro. Su error fatal es asumir que «más» es siempre «mejor». Donde todavía hay una insuficiencia, esta afirmación se mantiene, al menos de forma condicional. Donde ya hay exceso, categóricamente no. Uno de los dos defectos fundamentales que forman parte del núcleo del capitalismo es su incapacidad para saber cuánto es suficiente. La otra es no saber parar cuando lleguemos.

Estos defectos tienen raíces tan profundas que no es fácil rehuirlos. No disponemos de ningún truco de magia para sortear la trampa sin sacudir los cimientos de nuestras propias creencias culturales. El objetivo de este libro es ponernos manos a la obra. Al discernir los supuestos codificados en el capitalismo y reformular las proposiciones que les subyacen, mi objetivo es reconstruir las bases de una narrativa posterior al crecimiento.

El viaje mismo está imbricado en la historia del pensamiento. Esa historia fue creada por algunas personas extraordinarias. Sus vidas y luchas dotan de un fundamento histórico a la teoría. Escuchados con respeto, se convierten en nuestros guías. A lo largo de este

capítulo, nuestro guía principal ha sido, por supuesto, Robert F. Kennedy, ex fiscal general de Estados Unidos y aspirante a candidato presidencial en la campaña de 1968. A medida que vaya avanzando el libro, el elenco se irá multiplicando.

No estoy del todo seguro si elegí a estos personajes o si ellos me eligieron a mí. Tampoco podría decir con certeza que fui yo quien condujo el sentido de su relato. Mientras escribía, sus voces me alejaron sin clemencia de mis objetivos originales, más modestos, y me obligaron a afrontar complejidades que no tenía la intención de abordar. Estas mujeres y hombres se convirtieron en mi compañía intelectual. Me perdería una y otra vez en sus vidas y sus luchas. No demasiado, espero. Pero lo suficiente como para llegar de vez en cuando a ese espacio fronterizo donde algo inesperado puede ocurrir. La mayoría de las veces lo hizo.

Pero también fui muy consciente de que al emprender este viaje particular me podría encontrar un elenco potencial de miles de personas. Sobra decir que podría haber elegido otras. Que haya voces que falten es inevitable. En última instancia, este no es un libro de respuestas. Es un libro de preguntas. Con algunas sugerencias hipotéticas. Otro libro, escrito otro día (u otro año), podría haber contado con un reparto muy distinto. Me atrevo a imaginar que, pese a ello, quizá habría llegado a un destino similar.

Estamos atrapados en la jaula de hierro del consumismo. Pero la jaula la fabricamos nosotros. Estamos encerrados en el mito del crecimiento. Pero la clave fue forjada en nuestras propias mentes. Hay límites físicos y materiales para nuestra existencia. Pero hay una creatividad en nuestras almas que puede liberarnos para que la vida tenga sentido y podamos prosperar juntos. Estas fueron las principales intuiciones que surgieron en mí, a través de conversaciones sin fin con mis guías intelectuales. En otros lectores, puede surgir algo diferente. Si esto ocurre, consideraré que mi viaje ha sido un éxito.

«Demasiado, y durante demasiado tiempo»

Del discurso de Kennedy en Kansas, solo unos breves minutos fueron dedicados al problema de la medición del PIB. Parte de ese discurso fue una reacción visceral a la retórica de la guerra. «No quiero ser parte de un gobierno, no quiero ser parte de Estados Unidos, no quiero ser parte del pueblo estadounidense», dijo, «y que escriban de nosotros como escribieron de Roma: "Hicieron un desierto y lo llamaron paz"».

En el centro de la visión política de RFK subyacía una ardiente preocupación por la justicia social. Kennedy habló con pasión de la pobreza extrema que había visto a su alrededor y que corrompía el corazón de Estados Unidos. Habló de niños en Misisipi con estómagos distendidos, de guetos de negros con una escolaridad miserable, de desempleados a largo plazo en las antiguas comunidades mineras de los Apalaches, del aumento del suicidio entre los indígenas. «No creo que eso sea aceptable», aseveró, «y creo que los Estados Unidos de América, […] el pueblo estadounidense, […] podemos hacerlo mucho mucho mejor. Y yo me postulo para la presidencia por eso».

Era una carrera que nunca llegaría a la meta. Poco antes de la medianoche del 4 de junio de 1968, día de las primarias de California, Kennedy pronunció su último discurso en el Embassy Ballroom del Ambassador Hotel en Los Ángeles. Era el final de un largo día en el que por fin había tomado una ventaja definitiva sobre sus rivales. Estaba radiante mientras agradecía a sus seguidores la ayuda recibida. Es casi seguro que el resultado le habría garantizado la nominación demócrata. Pero mientras se dirigía a través de la cocina a una conferencia de prensa al otro lado del hotel, recibió tres disparos a quemarropa.

Cayó al suelo de inmediato. Un ayudante de camarero del hotel de 17 años al que acababa de estrechar la mano se arrodilló para proteger del frío suelo de cemento la cabeza del senador. Todavía consciente, Kennedy preguntó: «¿Están todos bien?». «Sí, están todos bien», respondió el muchacho. El joven camarero tomó un rosario que llevaba en su bolsillo y envolvió con él la mano derecha del senador. Pero ya era demasiado tarde para rezar. Una de las balas había penetrado en el cráneo justo detrás de la oreja derecha

de Bobby y sus fragmentos le habían causado daños cerebrales irreparables. Murió poco más de un día después en el Hospital del Buen Samaritano.[35]

«Demasiado, y durante demasiado tiempo», les dijo a quienes le escuchaban pocas semanas antes de ese trágico día, en Kansas, «parece que renunciamos a la excelencia personal y los valores comunitarios en nombre de la mera acumulación de cosas materiales».

Transcurrirían cuatro décadas para que esta rotunda crítica del mito del crecimiento lograra algún apoyo real en la política. Lo extraño fue que las cosas cambiaran, tanto a raíz de la economía misma como de los límites ecológicos y sociales del crecimiento. La historia de la caída del mito del crecimiento, como veremos en el próximo capítulo, trata no solo de los fallos del capitalismo sino también de las limitaciones de nuestro planeta finito.

---

13. Discurso de Greta Thunberg en la conferencia de la ONU sobre Cambio Climático, en septiembre de 2019. En línea: https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/sep/23/world-leaders-generation-climate-breakdown-greta-thunberg

14. Discurso de Kennedy en la Universidad de Kansas, 18 de marzo de 1968: https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/the-kennedy-family/robert-f-kennedy/robert-f-kennedy-speeches/remarks-at-the-university-ofkansas-march-18-1968

15. Detalles de la jornada en Kansas de Halberstam (1968), Kennedy (2018), Newfield (1969) y los recuerdos personales del redactor de los discursos de Kennedy, Adam Walinsky.

16. Discurso de Kennedy en la Universidad Estatal de Kansas, 18 de marzo de 1968: https://www.k-state.edu/landon/speakers/robert-kennedy/transcript.html. «Rugido feliz»: Newfield (1969, pág. 232).

17. Esta anécdota particular sobre ese día la cuenta Adam Walinsky (correspondencia personal). También la recoge Newfield (1969, págs. 232-235) en su relato del viaje.

18. Newfield (1969, págs. 234) describe el segundo discurso de RFK ese día como extemporáneo. El relato de Walinsky sobre la reescritura del viaje desde KSU explica su tono algo informal.

19. Fenómeno de culto: https://www.youtube.com/watch?v=kmkmJk7LHdk; https://www.youtube.com/watch?v=YgLSH-VvwRY. Véanse las pruebas científicas, por ejemplo: IPBES (2019); IPCC (2018); Klein (2019); Porritt (2020).

20. El texto completo del discurso de RFK en la Universidad de Kansas se puede encontrar en línea (ver nota 2). Una grabación del discurso está disponible en YouTube en: https://www.youtube.com/watch?v=AVQuviLvClM

21. Para una historia más detallada de la aparición del PIB, véase, por ejemplo: Coyle (2014); Fioramonti (2015); Philipsen (2015).

22. Según la costumbre de la época, RFK se refirió en su discurso al Producto Nacional Bruto, término que hoy en día se utiliza mucho menos que Producto Interior Bruto. En términos formales, el PIB mide el valor de los bienes y servicios producidos dentro de las fronteras de una nación, mientras que el PNB mide el valor de los bienes y servicios producidos por los ciudadanos de una nación, ya sea que vivan dentro de las fronteras nacionales o no. Existen diferencias cruciales e importantes entre estas dos medidas cuando se trata de su uso como indicadores del progreso nacional. Algunos «milagros económicos» de la última década (Irlanda y Portugal, por ejemplo) no lo parecen tanto cuando se utiliza el PNB en lugar del PIB.

La referencia al rifle de Whitman y al cuchillo de Speck remite a las armas de dos asesinos en serie de mala memoria que aterrorizaron a Estados Unidos en el verano de 1966. De hecho, sitúa los orígenes de esta parte del discurso en un momento anterior a la visita a Kansas: una sospecha confirmada por Walinsky, quien recuerda que se usó por primera vez en un evento en Salt Lake City, Utah, en 1966, pero no queda ningún registro formal.

23. El histórico de datos sobre el PIB y las tasas de crecimiento pueden encontrarse en el Banco de datos de indicadores de desarrollo mundial del Banco Mundial, en línea: https://

databank.worldbank.org/source/world-development-indicators.

24. Crítica del crecimiento: D'Alisa et al. (2014); Jackson (2017); Kallis et al. (2020); Raworth (2017); Trebeck y Williams (2019); Victor (2019).

25. Sobre JFK, Carson y Douglas véase: https://www.audubon.org/magazine/ may-june-2012/rachel-carson-and-jfk-environmental-tag-team.

26. Véase «Introducción» a Galbraith (1958, pág. xi).

27. Schlesinger (1956, pág. 10).

28. Unión Europea: https://ec.europa.eu/environment/beyondgdp/backgrounden.html. OCDE: https://www.oecd.org/statistics/measuring-economic-social-progress/. Foro Económico Mundial: https://www.weforum.org/agenda/2020/01/gdp-alternatives-growth-change-economic-development/. Lunáticos, etc.: véase Jackson (2017, pág. 21). Primeros ministros: https://www.gov.uk/government/speeches/pm-speech-onwellbeing

29. Corlet Walker y Jackson (2019) dan una visión general. Véase también: Kubiszewski et al. (2013); https://treasury.govt.nz/informationand-services/nz-economy/higher-living-standards/our-living-standards-framework

30. Stiglitz: https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/nov/24/metrics-gdp-economic-performance-social-progress

31. Daly (1968). Para una discusión del artículo y las circunstancias de su publicación, véase Victor (2021, cap. 4).

32. El trabajo de Daly también estuvo influenciado por su tutor de doctorado, el matemático rumano Nicholas Georgescu-Roegen, quien entonces estaba preocupado por la naturaleza de la economía, de base «entrópica», como un sistema termodinámico. Volveré a este tema en el capítulo 5.

33. Economía ecológica: Common y Stagl (2005); Costanza (1991); Daly y Cobb (1989); Daly y Farley (2011); Martinez-Alier (1991). Véase también la revista Ecological Economics: https://

www.journals.elsevier.com/ecological-economics. Estado estacionario: Daly (1974, págs. 15-16); ver también Daly (1977; 2014).

34. Mill (1848, pág. 593).

35. Asesinato de Kennedy, véase Newfield (1969, págs. 289-304). Ver también: http://jfk.hood.edu/Collection/Weisberg%20Subject%20Index%20Files/K%20Disk/Kennedy%20Robert%20F%20Assassination%20Clips/Item%20054.pdf

¿Quién mató al capitalismo?

Como capitalista que soy, creo que es hora de decir en voz alta lo que todos sabemos que es verdad: el capitalismo, tal como lo conocemos, ha muerto.

Marc Benioff, 2019[36]

Avergonzada, deshonrada, vadeando en sangre e inmundicia, así está la sociedad capitalista.

Rosa Luxemburgo, 1915[37]

Hubo un incidente curioso en un encuentro previo al referéndum del Brexit de 2016 en el Reino Unido: un académico británico estaba intentando convencer al público de los peligros que supondría para el país quedarse a la deriva, fuera de la Unión Europea. El impacto en el PIB volvería diminuto cualquier ahorro que el Reino Unido pudiera hacer a partir de sus contribuciones presupuestarias a la UE, aseguró el experto a la multitud. «¡Es tu maldito PIB!», gritó una mujer entre los oyentes: «¡No es nuestro!».[38]

Bajo este comentario de enfado subyace una horda de verdades incómodas. Que, casi diez años después de la crisis financiera, el crecimiento económico no ha vuelto a la tendencia precrisis. Que, tras años de austeridad, la vida de los pobres se ha ido haciendo aún más dura. Que la confianza en la capacidad de los economistas y los políticos se ha perdido por el camino. Que las estadísticas se han convertido en armas en manos de élites minoritarias. Que, en la era de la posverdad, los números ya no se imponen como hechos inmutables.[39]

Pero, sobre todo, el enfado ha puesto al descubierto una sensación

de pérdida innegable: la pérdida de fe en el mito del crecimiento. La continua expansión de la economía –crecimiento del PIB– había sido sinónimo de progreso social desde que hay memoria. Sin embargo, esa idea tan cómoda ya no reflejaba la realidad cotidiana de la gente común en una de las economías más avanzadas del mundo. Más allá de la ira de la multitud se escuchaba ya cómo un mito cultural iniciaba su estrepitosa caída.

Lo extraño fue que esa pérdida de fe no se limitara a los que el sistema económico dejó atrás. Ocurrió en los lugares más improbables. A veces, en el corazón del poder institucional. Que la sociedad poscrecimiento apareciera como un extra no fue la única señal de que las cosas estaban cambiando en Davos. Uno de los bancos más grandes del mundo eligió el Foro Económico Mundial 2020 para celebrar una serie de debates de una semana de duración bajo el título «¿Es el crecimiento una ilusión?».[40]

¿Es el crecimiento una ilusión?

Había sido un mal año (de hecho, una década difícil) para Deutsche Bank. Sacudido por la controversia sobre sus tratos financieros con el imperio Trump, y recuperándose aún de los acuerdos de litigios con fechas anteriores a la crisis financiera, había registrado dos trimestres consecutivos de pérdidas sustanciales inmediatamente antes de Davos. Con sus activos de 1,4 billones de dólares, todavía se ubicaba en la decimoséptima posición de los bancos más grandes del mundo en 2020. Pero esos activos habían caído de forma drástica con respecto a un pico precrisis de 3,6 billones de dólares. El crecimiento era, casi literalmente, una ilusión para el gigante enfermo.[41]

Se volvió cada vez más huidizo para las economías avanzadas en su conjunto. Hace mucho que las tasas de crecimiento del 5% típicas de la economía estadounidense en 1968 son parte del pasado. A principios de 2020, incluso antes de la pandemia, la tasa de crecimiento promedio en las naciones de la OCDE era del 2%. Si

medimos la tasa de crecimiento promedio por persona durante estos períodos –un indicador más fiable de lo que los economistas llaman «condiciones de vida»–, la caída es aún más evidente. Y si medimos la «productividad laboral» –el promedio de producción por hora trabajada en la economía–, la realidad es incluso peor.[42]

El panorama llama aún más la atención en el Reino Unido, la más antigua de las economías desarrolladas. Desde un máximo de alrededor del 4% en 1968, la tendencia de crecimiento de la productividad laboral ya había caído a menos del 1% antes de la crisis financiera de 2008. Luego continuó su descenso. En los años previos a la crisis del coronavirus, apenas hubo algún crecimiento en la productividad laboral. A veces, de modo más sorprendente durante la pandemia, el crecimiento de la productividad se revirtió. La productividad laboral disminuyó en términos absolutos en el conjunto de la economía.[43]

Estas tendencias son importantes. Solo es posible exprimir el crecimiento del PIB de una economía con una productividad laboral estacionaria o en declive aumentando las horas dedicadas a trabajar. O más personas deben trabajar, o bien cada una de ellas debe trabajar más horas. Ambas situaciones son incoherentes con la promesa que nos hizo el capitalismo. Una vez que el crecimiento de la productividad laboral se revierte, de hecho, ya estamos viviendo en un mundo poscrecimiento. Descubrir cómo sobrevivir –y mucho menos prosperar– en estas circunstancias ya no es baladí.

La mayor parte de los economistas ni lo intentan. Niegan la realidad de estas tendencias o asumen que de alguna manera podemos cambiar el rumbo y volver a los viejos tiempos. Esta negación está impregnada de una sensación de ansiedad; Davos estaba empapado de ella. «Nuevas y profundas fisuras están desgarrando el tejido de nuestras sociedades», advirtió el economista del desarrollo Paul Collier, porque «la promesa central del capitalismo de un nivel de vida en constante aumento para todos está empañada». Al día siguiente, fue el turno del multimillonario Marc Benioff, presidente y codirector ejecutivo de Salesforce. «El capitalismo tal como lo conocimos ha muerto», lamentó.[44]

El desconcierto era palpable. No hace mucho tiempo, las cosas iban tan bien. La calidad de vida iba en aumento; la democracia

prosperaba; y había libertad –palabra-comodín del liberalismo occidental– para dar y vender. Con la caída del Telón de Acero, la oposición política al modelo económico dominante parecía haberse desvanecido. El capitalismo podría generar todo el progreso que necesitábamos. Incluso el politólogo Francis Fukuyama llegó a convencerse de que habíamos llegado al «fin de la historia»: el pináculo de la evolución ideológica de la humanidad.[45]

Un Estado representativo; una economía de mercado; una sociedad de consumo: esta era la receta del progreso social. Los gobiernos de todo el mundo se contentaron con seguir las instrucciones. Y, sin embargo, era obvio que la fórmula había fallado. ¿Qué pasó, entonces? ¿Cómo pudo salir todo tan mal? ¿Quién disparó al capitalismo?

La escena del delito

La respuesta más obvia a esta pregunta es: nadie. El capitalismo está vivo y se encuentra bien, gracias, y vive a lo grande en Nueva York, Dubái y Londres. En Pekín, incluso. Y en Davos, ciertamente. A pesar de su ansiedad, nadie en el Foro Económico Mundial estaba de veras dispuesto a renunciar al capitalismo. La introspección fue un espectáculo fabricado. En realidad, el resultado principal de la sorprendente autoflagelación fue un estribillo demasiado familiar: el capitalismo está muerto; ¡viva el capitalismo!

Capitalismo de accionistas; capitalismo con propósito; capitalismo woke, como lo llamó graciosamente The New York Times. Estas iban a ser las nuevas encarnaciones de un antiguo régimen. Las hacían desfilar casi a diario quienes, a veces por su propia iniciativa, más se habían beneficiado del antiguo régimen. (¿Por qué no confiar del todo en ellos? ¡No me lo podía imaginar!) Pero más allá de la retórica a veces desagradable, y la impresión inequívoca de que el poder se aferraba al poder, se empezaba a intuir que algo extraordinario le había pasado al relato fundamental del que depende el progreso social. Así que la pregunta sigue sin

contestar. ¿Quién o qué fue el responsable?[46]

Desde hace un tiempo, el sospechoso más conveniente fue la crisis financiera mundial. Perdí la cuenta de las veces que vi intentar comparar la tasa de crecimiento medio antes de 2008 con la de los años siguientes. Es muy fácil concluir que los problemas surgen de los continuos «vientos de proa» provocados por la crisis. Son observaciones que pierden de vista lo esencial. El declive ya venía ocurriendo décadas antes del estallido de la crisis. La productividad laboral en la mayoría de las economías avanzadas tuvo su pico de crecimiento hace más de medio siglo.

De vez en cuando, aumentaba la sospecha de que los problemas tenían raíces más profundas. En noviembre de 2013, cinco años después del colapso de Lehman Brothers, el execonomista jefe del Banco Mundial y secretario del Tesoro de Estados Unidos, Larry Summers, pronunció un discurso ante el Fondo Monetario Internacional que conmocionó a la audiencia. Las continuas incertidumbres de los años posteriores a la crisis no fueron solo réplicas temporales. «El problema subyacente puede estar ahí para siempre», dijo. El crecimiento bajo y decreciente puede ser, sin más, la «nueva normalidad».[47]

Summers no fue ciertamente el único, ni tampoco el primero, pero sí el economista más conocido en hacer esa afirmación, que tuvo profundas repercusiones. Por un tiempo, resultó aceptable hacer preguntas que hasta entonces eran inadmisibles. ¿Qué pasa si ya no se puede crecer como antes? ¿Qué sucederá si esta demanda ralentizada ya no vuelve a acelerar? Se rescató la expresión «estancamiento secular» –acuñada en la década de 1930– para describir un fenómeno que se estaba volviendo demasiado obvio para pasarlo por alto: una disminución a largo plazo cada vez más visible en las tasas de crecimiento, en particular en las economías occidentales avanzadas. Como señaló el futurólogo Martin Ford: «Hay buenas razones para creer que, para muchas naciones desarrolladas, el período económico de Ricitos de Oro ha llegado a su fin».[48]

La reputación del sistema económico (y de la economía misma) recibió sin duda un duro golpe durante la crisis financiera y luchó por recuperar su lustre en la década siguiente, más o menos. Pero

no cabe duda que atribuir los problemas del capitalismo a ese tiempo y solo a ese tiempo es incorrecto. Bajo la pátina brillante, las grietas ya eran visibles mucho antes de que la crisis las sacara a relucir.

Fargonomía

Otro sospechoso habitual son los cambios económicos acaecidos en la década de 1980. La economía del «monetarismo» anunció un programa radical de privatización y desregulación. Las políticas de libre mercado de hoy, casi todas neoliberales, provienen de aquel entonces. Tuvieron un impacto profundo en la sociedad. Fue sobre todo a partir de ese momento que se acentuó la desigualdad, la deuda aumentó, las tasas de ansiedad y suicidio se dispararon, proliferaron los casos de obesidad y enfermedades relacionadas con el estilo de vida.

«En Estados Unidos, el núcleo emblemático del capitalismo, la mitad de la generación de 1980 está peor, en términos absolutos, que la generación de sus padres a la misma edad», revela Collier. Desde entonces, el capitalismo «aún les sirvió a algunos, pero pasó por alto a otros».[49]

Esa es una interpretación amable. Menos amable es Fargo, la serie policíaca de comedia negra de Noah Hawley. En la segunda temporada, ambientada en 1979, una familia autóctona de Fargo, Dakota del Norte, se enfrenta cara a cara con una infame familia criminal de Kansas City y sale peor parada en el conflicto. En el último episodio de la temporada, uno de los mafiosos de Kansas, Mike Mulligan (interpretado por Bokeem Woodbine), llega a la sede del sindicato esperando un ascenso por haber participado en la caída de la familia Fargo. Le muestran su nueva oficina en un edificio anodino y su gerente le dice que «trabajará en estrecha colaboración con el departamento de contabilidad, buscando formas de optimizar los ingresos». Mike está desconcertado. «Es el futuro», le explica su representante. «Cuanto antes te des cuenta de que solo

queda un negocio en el mundo, el negocio del dinero, solo unos y ceros, mejor estarás».

El mensaje de Hawley es claro, hasta el momento en que se desarrolla la historia: 1979. Fue el año en que Ronald Reagan anunció su campaña presidencial y Margaret Thatcher llegó al poder en el Reino Unido. El monetarismo anunció una era en la que, en palabras de triste memoria del economista de la Escuela de Chicago Milton Friedman: el negocio de los negocios es el negocio. La responsabilidad social era algo irrelevante. La ética de la ciudad apenas podía distinguirse de la del crimen organizado. Lo mostraron el documental de Charles Ferguson de 2010 Inside Job y la comedia dramática de Adam McKay de 2015 The Big Short (La gran apuesta), dos películas sobre la crisis financiera.[50]

Todo esto habría horrorizado al padre fundador del capitalismo, Adam Smith. Pero ni de lejos se habría sorprendido. Sabía muy bien que el interés propio, si no se controla, socava los beneficios del mercado. Una vez hizo una deliciosa crítica a «una orden de hombres cuyo interés nunca es exactamente el mismo que el del público, que suelen tener interés en engañar e incluso oprimir al público y que, por eso, engañaron y oprimieron en muchas ocasiones». El blanco de su ataque era «los que viven de la ganancia», es decir, los capitalistas.[51]

Smith se dio cuenta de que solo el Estado podía contrarrestar los peligros del interés propio descontrolado. La increíble arrogancia del neoliberalismo fue ignorar este consejo por completo. En cambio, argumentó que el capital debería liberarse de los gobiernos tanto cuanto fuera posible. Lo que siguió fue una abominación filosófica. No tenía nada que ver con la «libertad» del mercado y no tenía credibilidad en la teoría ni en la práctica. Sin embargo, durante las últimas dos décadas del siglo xx, sus ideas se volvieron muy influyentes en todo el mundo. Se llama simplemente «Fargonomía». Su ética es la ética gánster, la ley de la selva. Y creó una forma de capitalismo que funcionó mejor de lo esperado para unos pocos, pero sigue fallando para la mayoría.

Las voces en Davos reflejan una creciente conciencia de este fracaso. Conocíamos al agresor, parecen dar a entender. Cometimos un error al confiar en él. Ahora entendemos la lección que Smith

trató de enseñarnos. Debemos revertir las políticas dañinas del pasado y hacer que el capitalismo funcione para todos. Beneficio con propósito, en opinión de Benioff. Un refuerzo de las «obligaciones recíprocas», según el libro de Collier. Estas propuestas son importantes, sin duda. Revolucionarias incluso, según los estándares recientes. Representan un llamamiento a regresar a la «edad de oro» del capitalismo –el período inmediatamente posterior a la guerra–, donde los negocios eran más amables, la desigualdad era menor y el concepto de bienestar social importaba.

Pero tal como señaló el columnista del Financial Times Martin Wolf, las cosas no son tan sencillas. Las condiciones cambiaron. «Las sociedades occidentales igualitarias de las décadas de 1950 y 1960 tenían el monopolio global de la industria y una solidaridad social alimentada por una adversidad compartida», escribió. Ese pasado es un país extranjero. No podremos volver a visitarlo nunca más.[52]

Es un sano recordatorio de que la historia no vuelve atrás. Pero tal vez, como sugirió Maya Angelou, aún podamos aprender algunas de sus lecciones. Si el neoliberalismo fue el agresor, ¿por qué se le permitió vagar libre durante décadas, infligiendo su dolor en toda la sociedad? ¿Por qué se permitió el daño durante tanto tiempo? ¿Qué nos convenció a comprar esta lectura errónea de la visión del mercado que tenía Smith?

Pasta gansa

Para contestar a estas preguntas, hay que retroceder más. El período inmediatamente posterior a la guerra fue de sequía para la derecha ideológica, por algunas de las razones que Wolf identificó. El consenso de posguerra, forjado por las duras lecciones de la Gran Depresión, estaba dominado por el pensamiento económico de John Maynard Keynes. El Estado tiene un papel irreductible en la economía, aseguró Keynes. El gasto deficitario del gobierno fue lo único que salvó a la economía estadounidense de la ruina. No había lugar aquí para los defensores del libre mercado.

Pero luego vino la crisis del petróleo de la década de 1970. El rápido aumento de los precios de los recursos pilló a Occidente mal preparado. El gasto en déficit de los años treinta resultó ineficaz frente a las condiciones de estanflación. Peor aún, dio lugar a una profundización de la deuda pública que repercutió más allá de la propia economía. Aquí estaba la oportunidad tan esperada por los neoliberales, que aprovecharon su momento de gloria para precipitar un cambio brusco hacia la derecha política.[53]

La nueva política ofrecía la «libertad» como árbitro final de los asuntos humanos. Los monetaristas se propusieron desregular la economía y privatizar los mercados. Bajar los tipos de interés. Aflojar las regulaciones financieras. El llamado «Big Bang» fue satirizado de forma genial en Pasta gansa (Serious money), una obra de teatro de 1987 de Caryl Churchill. Escrita en verso rimado e interpretada a una velocidad vertiginosa, ofrecía «una acusación salvaje y jadeante de las altas finanzas y su cultura codiciosa y despiadada». La pieza fue un gran éxito, incluso entre aquellos a los que satirizaba. Hay un momento en la obra en que uno de los traders más agresivos insiste:

solo hacemos lo de siempre

hacer que el dinero entre

igual que vosotros, cabrones

somos los nuevos ricachones

sonriendo hacemos millones

igual de voraces, mamones.[54]

Fue un eco inteligente de una justificación habitual para este nuevo capitalismo despiadado. El dinero hace girar el mundo. Como siempre lo hizo. Solo que ahora la cultura de la codicia fue sancionada por un Estado que estaba tratando de salir de la refriega privatizándolo todo. Cuando el espectáculo se trasladó al

Wyndham's Theatre de Londres, British Telecom, privatizada hacía poco, se negó de forma ostensiva a proporcionar teléfonos para la producción, declarando: «Esta es una producción con la que ninguna empresa pública desearía asociarse». A día de hoy, la obra es una de las lecturas básicas para los exámenes de secundaria.[55]

Demasiado grande para fallar

Un golpe de «liquidez» era justo lo que habían pedido los economistas neoliberales. Funcionó hasta cierto punto. Un cierto crecimiento regresó por un tiempo. Pero sus ganancias fluían sobre todo hacia los ricos. El alivio –si se puede llamar así– duró poco. Los ataques del 11 de septiembre de 2001 tomaron a la economía por asalto. Los gobiernos intentaron más de lo mismo: más desregulación; más liquidez; y todo un nuevo paquete de instrumentos financieros complejos que nadie –parece– entendió realmente.[56]

Las consecuencias fueron desastrosas. Dinero barato y regulación laxa acabaron por desestabilizar los mercados financieros. Y profundizaron la desigualdad social. Era inevitable que proteger los intereses del capital sobre los de los trabajadores favorecía a los ricos sobre los pobres. En un cambio sorprendente de casi cincuenta años de progreso social, la desigualdad en los países desarrollados aumentó de forma asombrosa durante las últimas décadas del siglo

xx

.[57]

Las recetas para la recuperación solo habían empeorado las cosas. Los primeros años del siglo

xxi

se convirtieron en un «casino» de empréstitos y préstamos especulativos. Los hogares acumularon cada vez más deuda.

Aumentaban las condiciones para el caos. Bastó con un cambio en la tasa de incumplimiento de los préstamos subprime en el mercado inmobiliario de Estados Unidos y en 2008 la burbuja estalló. El efecto no deseado de medio siglo persiguiendo el crecimiento fue la mayor caída desde la década de 1930.

«Surge la pregunta», planteó Summers en 2014, «de si podemos identificar algún tramo sostenido durante el cual la economía haya crecido de forma satisfactoria con condiciones financieras sostenibles». Su respuesta, y la de un número creciente de otros economistas, fue: no. Perseguir el crecimiento mediante una política monetaria laxa sobre unos fundamentos subyacentes tan complejos había provocado burbujas financieras que desestabilizaron las finanzas y culminaron en una crisis.[58]

Tras el colapso de Lehman Brothers el 15 de septiembre de 2008, los gobiernos occidentales comprometieron billones de dólares para titularizar activos de riesgo, suscribir ahorros amenazados, recapitalizar bancos en quiebra y volver a estimular la economía. Nadie pretendió que esto fuera más que una solución a corto plazo. Muchos incluso aceptaron que era algo regresivo: un arreglo temporal que premiaba a los responsables de la crisis a costa del contribuyente. Pero la justificación fue que la alternativa era simplemente impensable. El colapso de los mercados financieros habría llevado a su vez a un colapso global masivo y del todo impredecible. Naciones enteras habrían ido a la bancarrota. El comercio en masa habría fracasado. El coste humanitario de no salvar el sistema bancario habría sido enorme.

Pero los rescates gubernamentales precipitaron nuevas crisis. Un país tras otro, en particular en la eurozona, se encontraron negociando déficits crecientes, deuda soberana descontrolada y deterioro de las calificaciones crediticias. Las políticas de austeridad, implementadas para controlar los déficits y proteger las calificaciones, no lograron resolver los problemas subyacentes. Peor aún, crearon nuevos problemas sociales específicos. El abandono del bienestar social agravó la desigualdad de ingresos con algo peor: desigualdades en la atención médica, la esperanza de vida, la seguridad básica, la dignidad humana. La injusticia de rescatar a los arquitectos de la crisis a expensas de sus víctimas se hizo evidente

para todos. ¡Es tu maldito PIB! ¡No es nuestro![59]

La ironía fue que nada de esto logró lo que era supuesto que lograra. Las tasas de crecimiento no se recuperaron. Incluso antes del confinamiento a causa de la COVID-19, estaban en declive más o menos constante. La austeridad había expuesto los sistemas de salud a un lamentable nivel de desprotección ante una pandemia. El cierre de la actividad económica era la única alternativa. La posibilidad de una «recuperación» paulatina de los valores precrisis sigue siendo escasa. La probabilidad de tasas de crecimiento comparables con las de 1968, cuando Kennedy se dirigió a los estudiantes en Kansas, sigue siendo casi inexistente. Las condiciones para un malestar social y político más amplio continúan siendo palpables.

La lección más profunda de esta brevísima historia es que las políticas diseñadas para recuperar el crecimiento fueron exactamente las mismas que llevaron a su caída. Este parece ser el curioso resultado de nuestra investigación en la escena del crimen: la caída del capitalismo fue el resultado de su propia obsesión por el crecimiento. Tal vez sea esta la ocasión de analizar esa obsesión más a fondo. Y entender su porqué.

Moisés y los profetas

En primer lugar, por supuesto, debemos tener claro que el crecimiento no es algo exclusivo del capitalismo. También los países comunistas establecieron de forma rutinaria objetivos de crecimiento durante casi tanto tiempo como los capitalistas, y hoy lo hacen todavía. Hay un sentido en el que el mito del crecimiento podría considerarse, en efecto, metacultural. Está por encima de las diferencias ideológicas como una concepción más o menos universal del progreso social. Tanto los ideales capitalistas como los socialistas de la sociedad fueron atrapados por ella.[60]

Sin embargo, la relación entre el crecimiento económico y el

capitalismo se reviste de una intensidad particular. Tanto es así que al capitalismo sin crecimiento se le llamó a veces de manera bastante explícita «capitalismo malo». Hay libros enteros dedicados a este aparente «imperativo de crecimiento». Descifrar una lógica simple es complicado. Depende mucho de cómo se defina el propio capitalismo. Marx, por ejemplo, vio el capitalismo como un proceso. Para él, ese proceso consistía, de modo intrínseco, en crecer. «¡Acumulad, acumulad! Eso es Moisés y los profetas», escribió en El capital. «Acumular es conquistar el mundo de la riqueza social».[61]

La socialista de origen polaco Rosa Luxemburgo creía haber encontrado una falla en la lógica de Marx. En el capitalismo puro, argumentó en La acumulación del capital, el crecimiento no sería posible, en realidad, porque no habría ingresos suficientes para comprar la producción ampliada. Su análisis la llevó a suponer que el implacable afán de lucro en el capitalismo (que ella no negó) solo podía satisfacerse mediante la explotación continua de las regiones no capitalistas. Su estilo más aguerrido lo empleó para condenar el imperialismo violento al que, según ella, este impulso expansivo conduciría de forma inevitable.

Desde la perspectiva de 1915, un año después de la Primera Guerra Mundial, cuando Luxemburgo escribió el Panfleto Junius, esta debió parecer una conclusión muy obvia. El capitalismo, en los términos de mi segundo epígrafe de más arriba, quedó avergonzado y deshonrado. Como veremos enseguida, sus premisas no eran del todo correctas, a pesar de que la forma como documentó la culpabilidad del capitalismo por sufrimientos inexcusables dio en el clavo. Pero lo que es más importante, existe un peligro de tautología al definir el capitalismo como un proceso de crecimiento y luego argumentar que las economías capitalistas tienen que crecer. Deja sin respuesta la pregunta relativa a de dónde viene este impulso expansivo.[62]

Tampoco responde a esa pregunta la definición común de capitalismo en términos de propiedad de los «medios de producción»: las fábricas y los recursos necesarios para producir los bienes y servicios que necesitamos: alimentos, vivienda, ropa, tecnología. En una economía capitalista, los medios de producción son en su mayoría propiedad de particulares. En una economía no

capitalista, los medios de producción pertenecen al «pueblo», son propiedad del Estado, por ejemplo, de la comunidad local, o de los trabajadores.

De acuerdo con esta «privatización» de los medios de producción, el capitalismo también se distingue por depender sobre todo del «mercado» para distribuir bienes y servicios. Los precios se fijan de acuerdo con el «valor de cambio», lo que la gente está dispuesta a pagar en el mercado. En una economía no capitalista, los precios tienden a ser fijados por el Estado o por la comunidad. A veces, por supuesto, ese precio puede fijarse en cero. En el socialismo, por ejemplo, es totalmente legítimo que el Estado asuma que sus obligaciones incluyen la provisión universal de ciertos bienes y servicios básicos a todos sus ciudadanos. Muchas economías capitalistas también adoptan este tipo de posición en relación con tipos específicos de bienes: salud, educación, banda ancha, por ejemplo. Y muy a menudo, los precios de mercado son gravados o subsidiados por gobiernos de todos los colores y credos.[63]

En la práctica, pues, no existe una economía capitalista pura. Del mismo modo, la mayoría de los países socialistas o comunistas dependerán en cierta medida de los mercados para distribuir bienes y fijar precios. En efecto, el país comunista más poderoso del mundo, China, ya interiorizó gran parte de la maquinaria del capitalismo. Así que tampoco existe una economía pura no capitalista.

A medida que estos límites se disuelven, los orígenes precisos del «imperativo de crecimiento» en el capitalismo parecen cada vez menos obvios. El candidato más probable se encuentra en otro ingrediente clave junto con la propiedad privada y la fijación de precios de mercado: el papel de las ganancias. En su forma más simple, la ganancia es la diferencia entre los ingresos recibidos por vender algo y los costes que implica producirlo. En principio, esta diferencia existe tanto dentro como fuera del capitalismo. No importa tanto si es de propiedad privada o estatal; la diferencia entre ingresos y costes es útil para comprender sus finanzas.

Pero en manos del capitalismo, las ganancias asumen un papel vital como motivación prioritaria para que la gente invierta. Este es un supuesto conductual explícito en el capitalismo. Las personas solo

están motivadas para dedicarse a la producción, desde este punto de vista, por la expectativa de una recompensa financiera. Los capitalistas esperan ganancias. Al entregar la provisión de bienes y servicios sobre todo a intereses privados, el capitalismo define al mismo tiempo la ganancia como motivación principal para producir. La búsqueda de ganancias se convierte en una poderosa fuerza impulsora no solo para los individuos sino para la sociedad en su conjunto.

Del mismo modo, introduce una marcada división en la sociedad: entre los que se ganan la vida con los salarios y los que obtienen ingresos de las ganancias. Para ganarse la vida a partir de las ganancias, hay que poseer algo (tierra, dinero o acciones en los medios de producción, por ejemplo) de lo que se pueda obtener rendimientos financieros o rentas. Quienes carecen de tales activos deben obtener sus ingresos de los salarios. En la práctica, es posible ganar con ambos, por supuesto. Y la composición de los dos puede cambiar a lo largo de nuestras vidas. Pero la distinción entre aquellos que se ganan la vida con salarios y aquellos que obtienen ingresos de ganancias o rentas es muy reconocible, en particular porque describe una diferencia fundamental entre los más ricos y los más pobres en la sociedad.

Esta división a su vez crea conflicto. Para los trabajadores, los salarios son su principal fuente de ingresos; para los más pobres, su única forma de ganarse la vida. Para los capitalistas, los salarios son un coste de producción, un lastre para las ganancias que se pueden obtener de una empresa. Como argumentó el economista Richard Goodwin, los salarios y las ganancias se hallan de forma inevitable en una relación depredador-presa. Los dueños del capital están en constante competencia con los «dueños» del trabajo asalariado. Es de una obviedad aplastante que, bajo circunstancias equivocadas, esto puede conducir a un conflicto.[64]

Un poco más de macroeconomía

Resultará tal vez sorprendente que el capitalismo contiene un elemento clave que puede ayudar a domar este conflicto. Deriva del concepto de productividad laboral: la eficiencia con la que una hora trabajada produce un dólar de producción. Dado que el trabajo es un coste de producción y los capitalistas están motivados por la ganancia, estos tenderán a hacer todo lo posible para aumentar la productividad laboral, es decir, para reducir el coste del trabajo. La motivación hacia la ganancia proporciona un incentivo al aumento de la productividad laboral.

En la medida en que este impulso tenga éxito, los ahorros de costes resultantes pueden distribuirse en varias direcciones. Algunos de los beneficios podrían llegar a los trabajadores, a través de aumentos salariales o jornadas laborales más cortas. Otros podrían beneficiar a los accionistas en forma de dividendos. Otros podrían trasladarse a los consumidores mediante una rebaja en el precio final del producto. Y otros podrían utilizarse para financiar inversiones en nuevas tecnologías que aumenten aún más la productividad laboral en el futuro.

Cuando la productividad laboral va en aumento, todo esto es posible. A los trabajadores se les puede pagar más. Los consumidores pueden adquirir bienes más baratos. Los accionistas pueden disfrutar de mayores beneficios. Y la empresa puede permitirse invertir en la próxima generación de tecnología que ahorra mano de obra, creando una especie de círculo virtuoso de mejora y crecimiento continuos. Este círculo virtuoso es la solución al dilema de Rosa Luxemburgo. El aumento de los salarios es lo que permite la expansión de la ganancia. El crecimiento de la productividad laboral otorga al capitalismo su mayor reclamo de legitimidad en la búsqueda del progreso social. Pero es inevitable que esto solo pueda suceder si hay crecimiento.

Cuando el crecimiento de la productividad laboral se estanca, la motivación hacia la ganancia comienza a operar de una manera menos benévola. La masa salarial relativa aumenta. Los márgenes de beneficio se reducen. Los salarios, los dividendos, los precios al consumidor y la inversión entran en competencia unos con otros. El potencial de conflicto entre trabajadores e inversores se acentúa. También lo hace la tensión entre el presente (consumo) y el futuro

(inversión). Estas también son las condiciones que conducen al expansionismo agresivo que temía Rosa Luxemburgo.

Estoy simplificando. Pero esta comprensión superficial comienza a dar sentido a los patrones disfuncionales de las últimas décadas. Detrás de todo lo que estuvimos observando se encuentra la disminución constante en la tasa de crecimiento de la productividad laboral, que se originó hace más o menos medio siglo. Las razones de este declive son discutidas. Algunos lo ven como el resultado de una desaceleración o un cambio estructural de la demanda de los consumidores en los países desarrollados. Otros apuntan a factores tecnológicos que frenan la oferta.[65]

Existe una posibilidad inquietante de que los enormes aumentos de productividad verificados a principios y mediados del siglo xx fueran algo único que no podemos repetir a voluntad, a pesar de las maravillas de la tecnología digital. Una afirmación fascinante, aunque preocupante, es que las tasas de crecimiento máximas de la década de 1960 solo fueron posibles gracias a la explotación de combustibles fósiles sucios a larga escala y destructiva en extremo; algo que no se puede permitir, incluso si estuviera disponible, en la era del peligroso cambio climático y la disminución de la calidad de los recursos.

La cuestión crítica es cómo debe responder la política a esta realidad no tan nueva. En las últimas décadas, el capitalismo dio una respuesta muy concreta. Enfrentados a rendimientos menguantes, productores y accionistas protegieron de forma sistemática las ganancias reduciendo las recompensas al trabajo. Los gobiernos alentaron este proceso mediante políticas monetarias laxas, supervisión regulatoria deficiente y austeridad fiscal. El resultado resultó punitivo para muchos trabajadores de a pie. A medida que se deterioraban las condiciones sociales, se intensificaba la amenaza a la estabilidad democrática.

El «relato de rescate» más frecuente se basa en la suposición de que el crecimiento de la productividad se recuperará, sobre todo, gracias a nuevos avances tecnológicos. En estos relatos, son varios los candidatos a «salvadores». Para algunos, la innovación provendrá de la inversión en las mismas tecnologías limpias y bajas en carbono que se necesitan para abordar el cambio climático y

compensar el agotamiento de los recursos. Para otros, la innovación vendrá de una nueva revolución digital: mayor automatización, robotización, inteligencia artificial.

Volveremos a estos relatos más adelante. Cada uno de ellos contiene lecciones importantes para nosotros. Por ahora, retomaremos la pregunta de este capítulo con un conjunto de respuestas incómodas. Si hay un solo culpable de la desaparición del capitalismo, cada vez más parece que sea el propio capitalismo. Como mínimo, debemos concluir que la búsqueda de crecimiento inherente al capitalismo, cuando el crecimiento en sí mismo era difícil de alcanzar, legitimó una serie de políticas cuyo resultado fue nada menos que desastroso, para las personas, para el planeta y para la economía misma.

¿Muerto a la llegada?

El economista alemán Wolfgang Streeck es categórico en su pronóstico: «Desde mi punto de vista, ya es hora de volver a pensar en el capitalismo como un fenómeno histórico», escribe en ¿Cómo terminará el capitalismo? «Un fenómeno que no solo tiene un comienzo, sino también un final». Streeck insiste en que este «final» no es algo que algún día tengamos que esperar con cierta resignación. Ya está en marcha. Ahora. El capitalismo es un sistema social «en mal estado crónico», afirma. Un poco como el personaje de Dennis Quaid en la película de 1988 D.O.A. (Dead on Arrival), puede que el capitalismo aún siga hablando y caminando, pero el daño es irreversible. La situación es terminal y no hay vuelta atrás. «Ya nadie cree en un renacimiento moral del capitalismo», escribe Streeck.[66]

Si la evidencia de Davos sirve de algo, puede que esto no sea del todo cierto. Pero incluso cuando los defensores del capitalismo luchan por resucitar el cadáver, su mito subyacente parece estar desintegrándose. La búsqueda incesante del crecimiento nos llevó al borde del colapso ecológico, generó una fragilidad financiera sin

precedentes y precipitó el espectro aterrador de la inestabilidad social. El capitalismo no tiene respuestas a sus propias fallas. No puede perseguir la justicia social mientras siga priorizando las ganancias. No puede proteger el medio ambiente mientras idolatre el mercado de valores. Se encuentra impotente, a merced de las circunstancias, cuando las vidas de millones de personas están en juego. La creencia central del capitalismo en el crecimiento eterno yace entre las ruinas. El mito está moribundo.

Una sociedad que se deja conducir por un mito que no ejerce su función corre el riesgo de naufragar a orillas de una dura realidad. Aferrarse de manera obstinada a ideas obsoletas mientras el mundo demuestra que están equivocadas es cortejar tanto la desesperación psicológica como el desastre cultural. Pero cuando los mitos fallan, la esperanza misma empieza a desvanecerse. El papel del mito cultural es proporcionar un sentido a nuestras vidas y también un sentido de continuidad. Esa necesidad es perenne. La pérdida de un mito sustentador socava el sentido de lo que hacemos y amenaza nuestro bienestar colectivo.

Desarrollar nuevos mitos, mejores historias y visiones más claras es tan esencial como comprender la dinámica del colapso. Quizá más. Esta es, en esencia, la tarea de este libro. Mirar más allá del mito del crecimiento. Atreverse a ver más allá del capitalismo. Repasar sus principios más valiosos. Desafiar las verdades de las que nos alimentamos y que nos hicieron daño. Sentar las bases de otro modo de ver y una mejor forma de ser. Desarrollar un «relato poscrecimiento», un nuevo mito fundacional, una visión más robusta que nos guíe en la incertidumbre del futuro. Es a esta tarea a la que ahora nos dirigimos.

---

36. https://www.nytimes.com/2019/10/14/opinion/benioff-salesforce-capitalism.html?auth=login-email&login= email

37. Traducción de un extracto del folleto Junius de Luxemburgo (1915) en Waters (1970).

38. El experto en cuestión era Anand Menon, profesor de Política Europea y Asuntos Exteriores en el Kings College de Londres. Escribió sobre la experiencia en una reseña de 2016 para el

proyecto «El Reino Unido en una Europa cambiante», que puede encontrarse en: http://ukandeu.ac.uk/2016-a-review/#

39. Sobre el impacto de la posteridad, véase el informe devastador del enviado especial de la ONU Philip Alston sobre los efectos de la pobreza en el Reino Unido: https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Poverty/EOMGB16Nov2018.pdf. Posverdad: Davies (2019); véase también: https:// www.nytimes.com/2016/08/24/opinion/campaign-stops/the-age-of-posttruth-politics.html

40. https://www.db.com/company/en/davos--the-world-economic-forum.htm

41. Un año complicado: https://www.nytimes.com/2020/01/30/business/deutsche-bank.html. Patrimonio: https://ycharts.com/companies/DB/assets

42. Véase Jackson (2019) para un análisis en detalle de estos datos. Pueden consultarse datos actualizados en: https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.MKTP.KD.ZG (y otras fuentes). Véase: https://stats.oecd.org/Index.aspx

43. Véase Jackson (2019). Véase también: https://www.ft.com/content/1043eec8-e9a7-11e9-a240-3b065ef5fc55

44. Collier: https://www.weforum.org/agenda/2020/01/the-future-of-capitalism-by-paul-collier-an-extract/; véase también Collier (2019). Benioff: https://www.cnbc.com/2020/01/21/stakeholder-capitalism-has-reached-a-tipping-point-says-salesforce-ceo-benioff.html; véase también la opinión de Benioff en The New York Times (nota 1). Manifiesto de Davos: https://www.weforum.org/agenda/2019/12/davos-manifesto-2020-theuniversal-purpose-of-a-company-in-the-fourth-industrial-revolution/

45. El fin de la historia: Fukuyama (1989 y 1992).

46. Capitalismo woke: https://www.nytimes.com/2020/01/23/opinion/sunday/davos-2020-capitalism-climate.html

47. Summers (2014); véase también: https://www.ft.com/content/87cb15ea-5d1a-11e3-a558-00144feabdc0. Nueva

normalidad: véase Galbraith (2014); Jackson (2019); Storm (2017).

48. La expresión «estancamiento secular» fue acuñada por Alvin Hansen en su discurso presidencial ante la Asociación Económica Americana en 1938 (Hansen, 1939) para describir una situación en la que los fundamentos económicos daban señales de graves problemas para el paradigma del crecimiento; véase también Teulings y Baldwin (2014). Ricitos de Oro: véase Ford (2015).

49. Collier (2019, pág. 4); véase también el enlace a su artículo sobre el Foro Económico Mundial en la nota 44.

50. El negocio del negocio: Friedman (1962).

51. Smith (1776, Libro I, Capítulo XI, Parte III).

52. https://www.ft.com/content/10b7f566-f3fd-11e8-ae55-df4bf40f9d0d. La cuestión de si podemos sacar lecciones del pasado para concebir una nueva visión del futuro no es baladí. Volveremos a ella varias veces a lo largo de este libro. Lo mínimo que tendríamos que decir aquí es que cualquier propuesta, por muy exitosa que fuera en una época anterior, debe ser también compatible con las condiciones cambiadas en las que pretendemos volver a emplearla. Wolf observa que invocar una época en la que hayan funcionado no garantiza en absoluto que vuelvan a funcionar ahora.

53. El «gasto en déficit» se refiere a un aumento del gasto público por encima de sus ingresos fiscales. Fue la principal recomendación política del economista John Maynard Keynes tras la Gran Depresión de los años treinta y la base del New Deal de Franklin D. Roosevelt. El término «estanflación» se utiliza para describir la coexistencia de altos niveles de inflación y desempleo en simultáneo. Se produjo en particular durante las crisis del petróleo de los años setenta. En el capítulo 9 volveré a hablar de la política del déficit y de la deuda soberana.

54. Traducción nuestra. Acusación salvaje: https://www.dramaonlinelibrary.com/playtext-overview?docid=do-9781408169520&tocid=do-9781408169520-div-00000121. Pasta gansa: Churchill (1990, pág. 88).

55. Texto que sale en los exámenes: https://www.ocr.org.uk/Images/260990-caryl-churchilltopic-exploration-pack.pdf

56. Para una historia más completa de estos eventos, véase Jackson (2017, capítulo 2); véase también Peston (2017); Turner (2015); Wolf (2015).

57. Sobre la desigualdad, véase Jackson (2019); Piketty (2014); Piketty et al. (2016).

58. Summers (2014, pág. 68).

59. Deuda descontrolada: Felkerson (2011). Austeridad: véase Stuckler y Basu (2015). Desigualdad sanitaria: Marmot et al. (2020).

60. Crecimiento en el comunismo: https://www.scmp.com/economy/china-economy/article/3040822/china-2020-gdp-growth-target-be-set-around-6-cent-top

61. Marx (1867, vol. 1, capítulo 24). Sobre «capitalismo malo», véase Baumol et al. (2007). Sobre el imperativo del crecimiento, véase Heilbronner (1985). Véase también Jackson y Victor (2015).

62. Acumulación de capital: Luxemburgo (1913). Panfleto Junius: véase Waters (1970).

63. El mercado, en este párrafo, solo significa el conjunto de intercambios –la compra y venta de bienes y servicios– en el conjunto de la economía.

64. Véase Goodwin (1967).

65. Summers (2014) viene siendo el más firme defensor del argumento de la demanda, que atribuye sobre todo a la política monetaria laxa. Gordon (2016) sostiene que es un problema de oferta. Los primeros intentos de determinar las causas de la desaceleración de la tasa de crecimiento (por ejemplo, Kaldor, 1966) identifican como elemento clave en la dinámica aquello que compone la demanda a medida que las economías maduran.

66. Streeck (2016, pág. 71); véase también: https://

newleftreview.org/issues/II87/articles/wolfgang-streeck-how-will-capitalism-end

Lo limitado y lo ilimitado

Ninguna experiencia en mi vida podría haberme proporcionado una mejor comprensión de la definición de la palabra finito. Todo lo que tenemos es lo que tenemos aquí. No hay más.

Ellen MacArthur, 2015[67]

El mundo de la realidad está limitado; el mundo de la imaginación es ilimitado.

Jean-Jacques Rousseau, 1763[68]

El puente más antiguo de Norfolk Broads data del año 1385. El rey Ricardo, con tan solo 17 años, luchaba por controlar a los autodenominados Lores Apelantes, un grupo de reformistas que luchaban por el control de su reino. Geoffrey Chaucer estaba ocupado evocando Los cuentos de Canterbury cuando se colocaron sus piedras por primera vez. En el momento en que se construyó, el puente de Potter Heigham fue una bendición para los alfareros y vendedores de turba que se abrían paso entre la próspera ciudad comercial de North Walsham y el puerto marítimo de Great Yarmouth, en la costa este de Inglaterra. El puente les ahorró muchas horas de viaje tortuoso. Es un ejemplo medieval de superación de los límites impuestos por la geografía física gracias al ingenio tecnológico.[69]

Hoy en día, esta área alberga una próspera industria turística. Más de siete millones de visitantes llegan cada año para disfrutar de los humedales y cursos de agua de la región. La conservación de la naturaleza libra una difícil batalla contra el afán de lucro, ya que los automóviles, los barcos, las personas y la vida silvestre compiten por un espacio limitado. Pero el llano paisaje de luz colada por los juncos es espectacular. Y si uno es paciente, hacia la puesta del sol, escuchará el grito inquietante del avetorillo: el estruendo profundo y sonoro de una rara y tímida ave acuática mientras sobrevuela los

pantanos como un espejismo.[70]

El antiguo puente es ahora un anacronismo clamoroso. Ya no puede soportar el volumen de tráfico que cruza el río Thurne: su función principal fue usurpada por una calzada más nueva y mucho más práctica unos cien metros hacia el noreste. Los tres arcos de piedra del cruce original ofrecen, en cambio, una atracción de postal para los turistas y un desafío formidable para quienes esperan alcanzar la tranquilidad de los Broads del norte. Solo uno de los arcos es navegable, y solo con cierta marea. Para muchos barcos, el puente de piedra Potter Heigham es un obstáculo a la navegabilidad de la parte superior del río. La multitud de cruceros de motor de manga ancha, que registró un aumento asombroso en las últimas décadas, podría esperar la marea más baja del año, pero seguirían teniendo demasiada altura y demasiado haz para este antiguo umbral. La perspectiva de un percance es una fuente constante de diversión para los astutos lugareños, sobre todo en presencia de un fuerte viento del suroeste que empuja a los incautos hacia el desastre. Al superar un tipo de límite, el puente acabó creando otro.

El camino a Dublín

Puede parecer extraño embarcarse en la búsqueda de un nuevo relato fundacional planteando la incómoda cuestión de los límites. Hay un viejo chiste sobre un turista en el oeste de Irlanda que le pregunta a un granjero local el camino a Dublín. «Bueno, señor, yo no empezaría desde aquí», responde el granjero. La lógica de la respuesta del granjero es que la ruta de aquí a Dublín puede ser difícil de explicar y ardua de seguir. Pero el humor del chiste parte del hecho de que es aquí donde estamos, innegablemente, y es de aquí de donde tenemos que salir. Aquí es donde debemos empezar.

A la gente no le gusta que le digan que sus vidas son limitadas. Es evidente. Y cuando la narración la hacen aquellos cuyas vidas parecen mucho menos limitadas, la ansiedad se convierte enseguida en resentimiento. En un mundo poscrecimiento, el desafío de la

gobernabilidad aún es más profundo, por la misma razón. La gobernanza parece encarnar una asimetría de poder entre gobernantes y gobernados. Las asimetrías de poder son un mal lugar para introducir imperativos morales que parecen limitar las oportunidades de las personas. En particular en una cultura que valora la libertad individual. Volveré a este desafío en el penúltimo capítulo de este libro.

Pero el mito del crecimiento y la negación de los límites están íntimamente ligados. La expansión implacable de los deseos materiales en el corazón del capitalismo de consumo es una negación de la realidad de los límites materiales. Entonces, en cierto sentido, «aquí» es precisamente el lugar correcto para comenzar. El rechazo de los límites forma parte del mito del crecimiento. El hecho de no delinear de manera adecuada la frontera entre lo limitado y lo que no lo es está en el centro de los problemas del capitalismo.

Nuestra tarea, entonces, al ir de aquí a Dublín es, en primer lugar, articular una relación significativa entre lo limitado y lo ilimitado. Al hacerlo, descubriremos, y quizá nos sorprenda, que podemos mover los límites, y ese es uno de los aspectos vitales de la prosperidad humana.

¿Profetas de la desgracia?

En el mismo año en que Bobby Kennedy hablaba en Kansas sobre las fallas del PIB, un científico británico y un industrial italiano invitaron a un pequeño grupo de personas a una tranquila villa en Roma para discutir lo que llamaron el «problema» de la humanidad: el problema de reconciliar nuestras inquietas aspiraciones con lo que sabemos sobre los límites del mundo natural. De esa reunión nació el Club de Roma, una organización de personas que «comparten una preocupación común por el futuro de la humanidad». El primer informe publicado por el Club de Roma en 1972, Los límites del crecimiento, provocó una tormenta de

controversias que continúa hasta el día de hoy.[71]

Cerca de una década más tarde, el entonces presidente estadounidense Ronald Reagan proclamó que «no existen grandes límites para el crecimiento porque no existen límites para la capacidad humana de entendimiento, imaginación y asombro». Fue un intento deliberado de contrarrestar el todavía poderoso relato del Club de Roma. Pero vale la pena examinar con mucha atención los comentarios de Reagan, porque transmiten una verdad parcial. Sin duda, la existencia humana presenta algunas dimensiones (casi) ilimitadas. La inteligencia, la imaginación y el asombro bien pueden estar entre ellas. Y tiene sentido reconocer la abundancia dondequiera que la encontremos.[72]

Más allá de este hecho evidente, la proclama de Reagan esconde dos argumentos de enorme importancia. El primero es que el ingenio humano puede generar una innovación tecnológica casi infinita. El segundo es que estas innovaciones nos permitirán superar todos y cada uno de los límites físicos al crecimiento económico. Ambos son reclamos familiares. Los economistas en particular tienden a seguir recurriendo a ellos para defender que la idea de los límites puede ser desechada por completo.

En un seminario en Whitehall donde presenté los argumentos de Prosperidad sin crecimiento, poco después de que se publicara por primera vez, un economista del gobierno interrumpió mi presentación, enfadado, insistiendo en que la idea misma de los límites es «analfabetismo económico». La idea de escasez, aún podría reconocerla. Pero la escasez podría reflejarse en el precio. Y el mercado se haría cargo de las consecuencias. Los límites en sí mismos no tienen sentido, insistió.

En lugar de limitar el crecimiento en sí mismo, los economistas prefieren apuntar a lo que llaman «crecimiento verde»: es decir, una expansión continua de la economía de manera que se proteja el medio ambiente; un crecimiento que no destruya el planeta. Esa es una aspiración válida, por supuesto. Mucho mejor que el crecimiento que destroza el planeta. Eso seguro. Pero, a primera vista, el crecimiento verde en sí mismo parece un tanto contradictorio. El crecimiento significa más rendimiento. Más rendimiento significa más impacto. Más impacto significa menos

planeta. El crecimiento sin fin, verde o no, solo puede terminar conduciendo a ningún crecimiento en absoluto. No hay crecimiento en un planeta muerto. El crecimiento eterno precipita la destrucción de todo. Como señaló Greta Thunberg en la Cumbre del Clima de la ONU: es un cuento de hadas que acaba mal, muy mal.[73]

Para dar sentido al crecimiento verde tenemos que reconocer una distinción vital que hacen los economistas entre producción económica y rendimiento material. El PIB se determina en términos monetarios y no en cantidades de material físico. Así, el crecimiento económico no es, por supuesto, lo mismo que el crecimiento material. Al separar o «desacoplar» el valor monetario de su contenido material, según ese argumento, podemos escapar del dominio de los límites finitos, si no para siempre, al menos en un grado significativo.

Esta distinción lleva a los economistas a insistir en que la concepción que tienen sus críticos de lo que de veras es el crecimiento económico es falsa. «Piensan en ello como algo tosco y físico, un mero producir cosas», afirma el economista ganador del Premio Nobel Paul Krugman. No tienen en cuenta «las muchas opciones relativas a qué consumir y a qué tecnologías usar, cuestiones que intervienen en la producción del PIB equivalente a un dólar». Su convicción de que estas «muchas opciones» permitirán alcanzar incluso los objetivos ecológicos más estrictos sin comprometer nunca el crecimiento económico lo persuade (como Donald Trump en Davos) a denunciar a los escépticos del crecimiento como «profetas de la desgracia».[74]

A través del espejo

En este punto, Krugman está equivocado. Los escépticos del crecimiento entienden muy bien la distinción entre dinero y materia. Suelen aceptar que hay «muchas opciones» en lo que a tecnología se refiere. Muchos de ellos aplauden el extraordinario poder de la tecnología, reconocen sus beneficios y sus costes. Está

muy claro que la sociedad tiene una enorme capacidad para desarrollar tecnologías nuevas, más limpias, más ligeras y más ecológicas. El ingenio tan apreciado por Reagan está vivo y coleando.

Negar esto sería absurdo, porque lo vemos en acción. Existen abundantes evidencias, por ejemplo, de que la intensidad de emisiones de carbono por PIB mundial disminuyó en más de un tercio desde mediados de la década de 1960 porque nuestro ingenio tecnológico nos permitió hacer las cosas de manera más eficiente. Cuanto mayor eficiencia, menor impacto de nuestra actividad económica. No se discute ni la existencia ni la importancia de esto. Pero este tipo de «desacoplamiento relativo» no basta por sí solo para lograr el truco del crecimiento eterno.[75]

Al medio ambiente no le importa la eficiencia relativa. No es suficiente que el contenido de carbono de cada dólar de producción disminuya con el tiempo. Lo que importa es el impacto general de la actividad humana en el planeta. Para lograr un clima estable tenemos que reducir las emisiones globales de carbono en términos absolutos. Si el crecimiento del PIB es más rápido que la disminución del contenido de carbono del PIB, entonces, en general, habrá más carbono en la atmósfera este año que el año pasado. Eso es exactamente lo que viene ocurriendo hasta ahora.[76]

Una vez más, la evidencia confirma lo obvio. Hasta que gran parte de la economía mundial se detuvo de forma abrupta por la pandemia de la COVID-19, apenas se había detenido el aumento implacable de las emisiones desde los primeros registros. No hubo ninguna señal de disminución significativa de las emisiones, necesaria para estabilizar el clima de este siglo. La velocidad con la que podemos desacoplar el carbono de la producción no se parece en nada a lo que debe ser. La razón es simple: no nos estamos moviendo tan rápido como deberíamos en la dirección correcta.[77]

Algunas veces, incluso los defensores del crecimiento aceptarán este punto. Lo que sí divide las opiniones es si podemos hacer virar el barco. Frenar el rápido deterioro ambiental y a la vez mantener el crecimiento. Los partidarios del crecimiento verde están convencidos de que sí se puede. Juran su lealtad a un credo muy seductor que contiene tres dogmas de fe distintos pero relacionados

entre sí. El primero (haciéndose eco de Reagan) es que nuestro ingenio ilimitado puede superar cualquier límite físico que podamos enfrentar. El segundo es que el crecimiento mismo es fundamental para lograr esta proeza. La tercera afirmación (auxiliar) es que el crecimiento verde es la mejor forma de superar el decepcionante desempeño del crecimiento.[78]

El crecimiento verde, en otras palabras, es nada menos que el salvador que el capitalismo estaba esperando. El crecimiento verde es un mejor crecimiento, en todos los aspectos, según sus defensores. Mejor tecnología, más innovación, mayor eficiencia. Es más, creen que el capitalismo está muy bien pertrechado para ofrecer todas estas cosas debido a su búsqueda incesante de mejora y novedad. Si nos preocupan los daños causados por la expansión económica, dicen, debemos no solo endosar el camino del crecimiento, sino redoblar nuestros esfuerzos para llegar a una cima más alta. El mensaje es que solo el crecimiento puede librarnos del lío en el que él mismo nos metió.

Es una narrativa conveniente y persuasiva, impulsada por una ansiedad implícita sobre qué ocurre cuando el crecimiento nos falla. Esa ansiedad es real, por supuesto. Nuestras economías dependen del crecimiento en todos sus aspectos. Pero esto es confundir las cosas. Las ideas de poscrecimiento son útiles porque el potencial de colapso ya se cierne sobre nosotros a menos que se pueda revertir la desaparición del capitalismo. Para que el crecimiento verde desempeñe el papel de salvador en este cambio, debemos resolver todos los problemas asociados con la escala expansiva de la economía: el cambio climático, la extinción de especies, la contaminación de ríos y océanos, el deterioro de los suelos, el agotamiento de los recursos… sin dejar de pisar ni por un momento el acelerador del crecimiento.

Para que esto funcione necesitamos más y más innovación, más y más eficiencia. La eficiencia debe superar la escala más rápido que nunca en el pasado, y debe continuar haciéndolo de manera indefinida en el futuro previsible (e imprevisible). Somos como la Reina Roja de la novela de Lewis Carroll Alicia a través del espejo, condenados a correr cada vez más rápido solo para poder seguir en el mismo lugar.[79]

En un mundo donde quedarse en el mismo sitio no es suficiente, este credo empieza a parecer a todas luces improbable. La capacidad de «desacoplar» la expansión económica de la expansión material de manera indefinida es en sí misma una forma de negación. En esta encarnación, es una negación de cualquier límite a la tecnología. Y esta negación de los límites ya nos está llevando a profundas distopías.

El bazar de Latham

Alrededor del puente Potter Heigham se apiña un purgatorio de comida rápida y barata con un enorme outlet en medio llamado Lathams que ocupa cuatro grandes almacenes a orillas del río Thurne. A mediados de la década de 1960, su fundador, Ken Latham, se propuso proporcionar empleo local durante todo el año, suministrando aparejos de pesca y provisiones a los visitantes de Broads. En algún momento, fue comprada por una cadena minorista de descuento que ofrecía a los clientes una «constante renovación de existencias de calidad a los precios más bajos». Hoy, es un híbrido loco y rabioso: mitad estadio, mitad estampida. Lathams, reza su sitio web, se convirtió en «una atracción por derecho propio». Gente de todo el país se reúne en la tienda para participar en un frenesí de compras.[80]

La lógica de la situación es formidable. Hace un siglo, el turismo trajo una riqueza desacostumbrada a la zona rural de Norfolk: visitantes en busca de recreación; clientes que necesitan provisiones; puestos de trabajo para la población local. También trajo competencia, ganancias, productividad: la parafernalia del capital, impulsando el sector hacia delante. Las áreas más accesibles se comercializaron más fácilmente. Pero a medida que la economía se expandió, también lo hizo el número y la dimensión de los barcos en el río. Lathams creció para atenderlos; pero el puente, desde luego, no lo hizo.

En algún momento, circularon rumores de planes para demoler el

puente, tal vez a través de un accidente con municiones sin explotar de la Segunda Guerra Mundial. Por suerte, prevaleció el sentido común (de algún tipo). Incluso los capitanes de comercio eran capaces de ver que el pintoresco puente era tanto una fuente de riqueza para Potter Heigham como un obstáculo para ella. Así que el puente sobrevivió para imponer sus propias limitaciones incansables al progreso. Y el propio Potter Heigham se convirtió en el lugar rebelde de una expansión frustrada.

Este es solo un pequeño ejemplo. Pero representa en miniatura un malestar más extendido. Pensemos en Nueva York, Pekín, Bombay, iconos exuberantes del progreso del siglo xxi; o comunidades caóticas en el límite de una expansión frenética. Pensemos en la máxima perdurable de Marx: ¡acumula, acumula! Y, sin embargo, ese proceso implacable está circunscrito por umbrales, siempre y en todas partes. Límites a nuestros recursos. Límites de nuestro clima. Límites a la estabilidad financiera. Límites al apetito del alma humana por el exceso material.

Por supuesto, podríamos desear lo contrario. Si los deseos fueran caballos, los mendigos serían jinetes. Si no fuera por las dimensiones de un viejo puente de piedra, Potter Heigham sería un lugar distinto. La gente seguiría en frente. O lo cruzaría. O llegaría a otra solución con respecto a su antiguo umbral. O renunciaría a sus placeres vicarios. O se levantaría del sillón del voyerismo y lograría nuevas y maravillosas hazañas propias. Pero la intransigencia de las piedras dicta lo contrario.

Un pequeño puente en medio de la zona rural de Norfolk es emblemático de una historia más grande e intratable. Potter Heigham es lo que sucede cuando el espíritu inquieto por expandirse se enfrenta a las limitaciones físicas de un mundo material. El imperativo social de crecimiento produce un limbo surrealista y disfuncional, hogar de una multitud de viajeros desposeídos: cruceros de lujo que no pueden ir más allá; pescadores de toda la vida que anhelan una paz que ya no encuentran allí; marineros de sillón en busca de los percances ajenos; peregrinos y carteristas; vendedores y vagabundos. Una congregación atrapada y atormentada, rezando en la catedral de un capitalismo en ruinas; y el otrora orgulloso «corazón y alma» de los Broads, robado por un

bazar al que rinden culto.

El fuerte lazo de amor

Nuestra tenaz resistencia a tomarnos en serio los límites es una tendencia más reciente de lo que podríamos imaginar. La sabiduría antigua los veía a menudo de una manera mucho más positiva. «Las limitaciones son problemáticas pero efectivas», escribió Richard Wilhelm en su traducción de 1923 del clásico de la literatura china I Ching. «En la naturaleza hay límites fijos para el verano y el invierno, el día y la noche, y estos límites le dan sentido al año», dijo.[81]

La relación entre límites y orden fue un tema habitual a lo largo de la Edad Media. En la famosa sección final de «El cuento del caballero», el primero de Los cuentos de Canterbury, de Geoffrey Chaucer, Teseo, el duque de Atenas, recurre a la sabiduría de lo que él llama el Primer Motor, una metáfora del dios creador, para resolver el trágico triángulo amoroso entre su cuñada, la princesa Emilia, y los dos caballeros Palamón y Arcite. En la cosmología medieval, el Primer Motor crea el «fuerte lazo de amor» o «inclinación natural» que mantiene unido el universo. El creador sabía lo que estaba haciendo cuando creó límites, escribió Chaucer:

con el fuerte lazo de amor aferra

el fuego, el aire, el agua y la tierra

a límites precisos que no puedan rehuir.[82]

Los límites naturales se emplean en «El cuento del caballero» como metáfora de una supervisión celestial que gobierna tanto los asuntos del mundo humano como del no humano. Hay un tiempo y un

modo de proceder con respecto a los asuntos humanos como los hay para los asuntos naturales, según la cosmología. Este cuento fue uno de los primeros precursores de la cosmovisión newtoniana que, tres siglos y medio después, sentaría las bases de la física clásica.

Cabe decir que esta visión de un orden preciso y definible sufrió mucho desde entonces. Se fue perdiendo ante las intuiciones de la ciencia moderna. Se fue debilitando a la par que la religión fue perdiendo su poder. La evolución de Darwin, la relatividad de Einstein y la incertidumbre irreductible del mundo cuántico parecían despojar al universo de cualquier rastro del Primer Motor. Dios está muerto, declaró el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en uno de sus más célebres pasajes, antes de preguntarse con ansiedad: «¿Cómo nos consolaremos, los asesinos de todos los asesinos? ¿Quién nos limpiará de esta sangre? ¿Qué agua podrá limpiarnos? ¿Qué ritos de expiación, qué juegos sagrados tendremos que inventar?». La cosmología misma se aplanó en un dominio ampliamente material, donde el significado y el propósito quedaron relegados al estado de los átomos y el azar. La posibilidad de ordenar no desapareció por completo, como veremos en el capítulo 5. Pero la tarea de dar sentido a nuestras vidas se volvió mucho más difícil.[83]

El arte de lo posible no está ordenado de un modo tan estricto como parecía en la época de Chaucer. Pero sobrevive la sensación generalizada de que vivimos en un mundo material gobernado por leyes físicas. La conservación de la energía y la materia, la extensión de los objetos materiales en el espacio, su lugar en la naturaleza, su concentración en la biosfera, las leyes que gobiernan su movimiento, la transformación y la descomposición: estos son los equivalentes modernos del «fuerte lazo de amor» de Chaucer. Y rechazar estos «límites precisos» equivale a rechazar la ciencia misma. «Durante más de treinta años, la ciencia fue muy clara», como recordó Greta Thunberg a los delegados de la Conferencia del Cambio Climático de Naciones Unidas. «¡Cómo osáis seguir mirando hacia otro lado!».[84]

Vivimos en un mundo material. Confiamos a diario en los límites de su materialidad. Cuando caminamos, el suelo soporta todo nuestro peso. Nos sostienen el aire que respiramos y los alimentos que

comemos. Cuando plantamos semillas, confiamos en que crecerán. Sabemos que las cosas se caerán cuando las dejemos caer; y si caen con demasiado impacto, se romperán. Si caen sobre nosotros, nos golpearán. Si las quemamos, se consumirán. Si nos queman, nos harán daño.

El océano Austral

El filósofo y sacerdote jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin señaló una vez que es nuestro deber como seres humanos «proceder como si nuestra capacidad no tuviera límites». Este compromiso con el potencial de una creatividad casi ilimitada se reconoce al instante como algo propio de lo humano. Resuena en los comentarios que hizo Reagan sobre la capacidad humana de imaginar y asombrarse. Es inherente al credo de quienes defienden el crecimiento verde. Nuestro ingenio no es solo legendario; es evolutivo. Es en parte responsable y en todo cómplice de nuestro enorme «éxito» como especie.

Sin embargo, sería un error leer a Teilhard como un apologista del capitalismo. El objetivo de su comentario no fue respaldar nuestra capacidad tecnológica ilimitada, y mucho menos incitar a la riqueza material sin fin, sino animarnos a alcanzar nuestro máximo potencial como seres humanos finitos. La vida nos hizo «colaboradores conscientes de la creación», decía, «para conducirnos, al parecer, a una meta mucho más elevada y lejana de lo que imaginamos».[85]

Esta cualidad tan humana de esforzarnos por superar nuestros límites es importante para la investigación de este libro. El objetivo más elevado y distante de Teilhard encuentra un bello ejemplo en los logros de la exnavegante Ellen MacArthur. En 2003, se convirtió en la persona más joven en dar la vuelta al mundo, quedando segunda en la regata Vendée Globe. Dos años más tarde, se dispuso a batir el récord mundial de circunnavegación en solitario.

En medio del tempestuoso e impredecible océano Antártico, ella y su bote llegaron al límite de su resistencia mientras se esforzaban por escapar de una tormenta embravecida. Si hubiera fallado en esa tarea, habría terminado casi seguro, y tal vez de forma trágica, con su intento de récord mundial. Pero tanto el yate como su capitana vivieron para contar su extraordinaria historia. A veces, podemos forzar nuestros límites más allá de lo que parece sensato o posible. Lo imposible que hacemos hoy; los milagros tardan un poco más.[86]

La actitud entusiasta y positiva tan querida por ciertos políticos tiene sus raíces en este mismo deseo de trascender nuestras propias limitaciones. El deseo en sí mismo es precioso: nos remite a una pulsión que nos resultó útil a lo largo de numerosas etapas de la evolución humana. Nuestra incansable ambición de llegar más lejos, ver mejor, volar más alto, lograr lo inesperado, forjar una vida nueva para nuestra familia, colaborar en la creación de un mundo mejor: todo ello es de aplaudir.

Esta mentalidad de frontera, según el filósofo estadounidense Ken Wilber, resulta a menudo de una masculinidad brutal, impulsada por la testosterona. «Hasta cierto punto, los hombres siempre sentirán un fuerte impulso para romper límites, ir más allá, hacer todo lo posible, de forma salvaje, loca», escribe, señalando a la vez que esta tendencia no es del todo disfuncional, porque les permite «realizar nuevos descubrimientos, nuevos inventos, nuevos modos de hacer».

Las mujeres, por su parte, «siempre tendrán una base relacional», invocando un «sentido más sólido de autoestima y autonomía» que valora la «madurez personal, a la vez que sigue valorando las relaciones».

Según Wilber, estas tendencias no están determinadas solo por la genética. Considera este autor que nuestra cultura consolidó la diferencia de maneras muy particulares, no solo entre los géneros sino en toda la sociedad. Un capitalismo patriarcal, en larga medida, favoreció la mentalidad de frontera en detrimento de una perspectiva más relacional.[87]

Por supuesto, las mujeres también lograron hazañas extraordinarias de liderazgo, resistencia y descubrimiento. Los logros de MacArthur

lo atestiguan. Y los hombres también tienen la capacidad de valorar la relación. En este sentido, los estereotipos de género no nos sirven de ayuda. Pero dichas diferencias pueden explicar por qué una mujer que se negó a reconocer sus propios límites tuvo que comprender los límites del mundo natural de forma tan evidente. MacArthur describe este logro de forma elocuente en una charla en el año 2015. Fueron el poder y la belleza del océano Antártico lo que la impulsaron a reconocer que el planeta al que llamamos hogar es, sin duda, finito. Fue su extraordinaria habilidad para trascender sus propios límites lo que le permitió comprender mejor los límites inherentes a la naturaleza. «Lo que tenemos aquí es todo lo que tenemos», dijo. «No hay más».[88]

Al regresar del mar cruel a la seguridad de su hogar, llegó a la profunda convicción de que la economía global «depende por completo de recursos finitos que solo tenemos una vez en la historia de la humanidad». Esa consciencia la impulsó a emprender otro viaje, en todo distinto, excepto en el reto que suponía. Cinco años después de su exitoso intento de récord mundial, sorprendió a todos al abandonar el mundo de la navegación profesional para establecer la Fundación Ellen MacArthur, una organización dedicada a la construcción de una «economía circular» más sostenible. El objetivo de la fundación, en pocas palabras, es adaptar nuestra visión de la economía a las limitaciones del planeta. Resulta que la clave para negociar entre lo limitado y lo ilimitado es la adaptación.[89]

Disparar al puente

Hacer que un velero de mástil alto pase a través de un indomable arco de dos metros puede parecer imposible. Lo curioso es que sí se puede lograr combinando, de manera inteligente, ingenio, habilidad y una fe ciega. Los veleros Norfolk Broads están diseñados con un mástil articulado y un cabrestante ajustado de forma ingeniosa. Un conjunto complejo de grilletes y tirantes permite, según la necesidad, sostener el mástil y guiarlo hacia abajo. Si se procede de modo correcto, es posible bajar el mástil hasta que descanse en

horizontal a lo largo de la cubierta y sobre una muleta de madera en la popa del yate. En esta forma compacta, la altura sobre la línea de flotación se reducirá a algo menos de dos metros, lo suficiente como para cruzar el pasaje sin problemas. Si uno tiene suerte. Si se equivoca, será el hazmerreír de los demás.

En los días previos a la construcción del nuevo puente, una tripulación cualificada se acercaba a veces al antiguo arco de piedra a toda vela, bajaba el mástil y navegaba de un solo golpe y confiaba en la marea y el impulso para llevar el barco hasta el extremo norte de los Broads, antes de volver a izar todo para continuar. Era una marca de habilidad y una insignia de honor desarmar y volver a amarrar el yate sin el uso de un motor o un remo y con apenas un titubeo en la velocidad de avance del casco. Disparar al puente, lo llamaban.[90]

Este tipo de proeza está fuera del alcance de los no iniciados. Con el mástil y las velas bajados, el yate deja de ser una embarcación elegante para convertirse en un grupo de estayes y drizas agitándose sobre un casco de difícil manejo. Esta versión sin mástil es curiosamente desestabilizadora. Implica un claro desmantelamiento de la identidad social y su reconstrucción en una forma nueva y modificada. El pasado ya no es accesible. El futuro se vuelve incierto. El éxito parece poco probable.

Los antropólogos tienen una palabra para este estado mental inestable. Lo llaman «liminalidad», de la palabra latina (limen): umbral. El espacio liminal puede ser muy creativo. Los artistas y escritores lo buscan a veces en un intento deliberado de avivar las llamas creativas que amplían los horizontes de lo posible. El tiempo presente es demasiado exigente. Al defender de forma ilusoria la estructura de nuestras vidas con una aparente normalidad, termina por limitar nuestra visión y obstruir las vías para el cambio. La liminalidad nos libera de esto. Abre una brecha en la fortaleza del ego y rompe los barrotes de la conformidad social. Nos permite ver el mundo (y a nosotros mismos) como seríamos, como podríamos ser todavía, y no en la prisión temporal del insostenible ahora.

El pasaje mismo es una trampa curiosa. Desde luego, el puente es demasiado bajo. Es evidente, también, que el barco es demasiado alto, incluso con el mástil bajado. A un novato ya le resultaría

difícil calcular el espacio libre, y aún más estar seguro de poder pasar. Por un instante, el desastre parece inevitable. Pero al instante siguiente, de forma inexplicable, uno cruza ileso el angosto puente de piedra medieval. Su fría antigüedad roza los dedos del que logra cruzarlo. El liquen gris verdoso brilla bajo el arco húmedo. Su olor evoca la realidad sombría de vidas olvidadas hace ya mucho tiempo. La liminalidad está poblada de espectros inquietos de transiciones anteriores y atisbos incómodos del abismo inmortal.

De pronto, el pasaje pudo realizarse. El sol vuelve a deslumbrar tras la sombra del puente. El cielo azul baila sobre el agua moteada. Tal vez sea solo la imaginación o tal vez el viento amainó un poco. Veinte minutos de cuidadosa ingeniería inversa volverán a poner la embarcación en funcionamiento, lista para el tramo norte del río Thurne, donde impera una calma desusada.

«El vapor da paso a la vela» es la regla más antigua del libro, desde la vía fluvial más pequeña hasta el océano más ancho. Y, sin embargo, es inevitable que los tramos inferiores se vean perseguidos por viradas frustradas hacia barlovento y apresuradas estrategias de evitación. Ser pequeño y depender del viento es estar a merced de aquellos que son grandes –y van a diésel–. Al sur del puente todo era ruido y velocidad. El poder lo era todo. El poder es la razón. Pero aquí, más allá del umbral, el tráfico de lanchas sobredimensionadas se desvaneció y la competencia constante por el espacio físico quedó atrás.

Contra viento y marea, la vela prevaleció. No gracias a su poder sino a su moderación. Todo es más tranquilo y pacífico. En esta tierra más espartana, la vida será vivida con menos prisa y presión. El puente en Potter Heigham es un filtro que determina quién puede y quién no puede alcanzar la tranquilidad de los Broads más al norte: la relativa soledad de Martham y Hickling Broads; la belleza sideral de Horsey Mere. Sus limitaciones físicas gobiernan las reglas de paso a la tierra de más allá y establecen los límites para quienes buscan una licencia para viajar allí.

La riqueza de los límites

«El mundo de la realidad tiene sus límites. El mundo de la imaginación es ilimitado», escribió el filósofo francés Jean-Jacques Rousseau en el siglo

xviii

. Su respuesta a esta dicotomía fue pragmática. «No pudiendo ensanchar a uno», sugirió, «contraigamos al otro; porque es de la diferencia entre ellos que surgen todos los males que nos hacen infelices». Este consejo puede ser sensato: algunas teorías modernas acerca de la felicidad parten de la distancia entre nuestras expectativas y la realidad; pero también parece devolvernos al miedo a los límites con el que empezó este capítulo.[91]

Es indiscutible que las dimensiones de nuestro hogar planetario son finitas. Pero en manos del poder, el mandato de limitar nuestras expectativas es muy problemático. Si enseñamos a nuestros hijos que no hay límites, se convertirán en adultos desilusionados y disfuncionales. Si les enseñamos que el mundo es una prisión oscura y siniestra, no alcanzarán jamás su máximo potencial. Si ignoramos los límites del crecimiento económico, corremos el riesgo de sufrir daños irreversibles en nuestras vidas y medios de subsistencia. Si intentamos contrariar la marea del progreso, nos arriesgamos a volver a la barbarie de la caverna.

El atrincheramiento y la negación no son, sin embargo, la única respuesta al desafío que los límites nos imponen. Una alternativa más creativa es adaptarse. Aplicar nuestro ingenio y nuestra imaginación ilimitados para adaptarnos al mundo real es la base de un esfuerzo creativo sin fin. «Los límites humanos y terrenales, bien entendidos», escribió el ecologista Wendell Berry, «no son confinamientos, sino incentivos […] a la plenitud de la relación y el significado».[92]

Más allá de nuestros límites materiales, sugería, hay otro mundo. Un lugar adonde vale la pena ir. Una inversión que vale la pena hacer. Un destino al que vale la pena llegar. Mañana es otro país. Allí las cosas se hacen de otra manera. Más allá de los límites de la riqueza hay otra riqueza que solo los límites pueden revelarnos. Los

límites son la puerta hacia lo ilimitado.

---

67. Véase la charla de Ellen MacArthur: https://www.ted.com/talks/dame_ellen_macarthur_the_surprising_thing_i_learned_sailing_solo_around_the language=en

68. Rousseau (1762, Libro II).

69. Puente de Potter Heigham: https://www.britainexpress.com/attractions.htm?attraction=2974. Los Lores Apelantes eran un grupo de cinco nobles que trataban de limitar el poder del rey acusando a sus aliados cercanos de traición: https://archives.history.ac.uk/richardII/lordsapp.html

70. Broads del Norte: https://www.broads-authority.gov.uk/ Bittern: https://www.theguardian.com/environment/2017/nov/09/bittern-numbers-in-uk-at-record-high-says-rspb; véase también: https://timjackson.org.uk/plays/tj_cry_of_the_bittern/

71. https://www.futureworlds.eu/w/1/a/a8/Predicament_PTI.pdf; véase también Meadows et al. (1972).

72. Reagan: Discurso en la Ceremonia de entrega de títulos de la Universidad de Carolina del Sur, 20 de septiembre de 1983. En línea: https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-convocation-ceremonies-the-university-south-carolina-columbia

73. Para un resumen de los debates sobre el crecimiento verde y el desacoplamiento, véase Jackson y Victor (2019).

74. Krugman: https://www.nytimes.com/2014/09/19/opinion/paulkrugman-could-fighting-global-warming-be-cheap-and-free.html

75. El desacoplamiento relativo se refiere a la disminución de la intensidad material o de carbono por cada unidad monetaria de producción.

76. Contrástense los datos en Jackson (2017, capítulo 5).

77. Emisiones de carbono durante la pandemia de la COVID-19:

https://www.independent.co.uk/news/science/coronavirus-environment-co2-emissions-air-pollution-lockdown-a9523926.html.

78. Defensores: véase, por ejemplo, http://newclimateeconomy.report/2015/; véase también McAfee (2019).

79. Carroll (1871).

80. http://www.lathams-potter-heigham.co.uk/historical_lathams.asp

81. Wilhelm (1923, pág. 231).

82. Nuestra traducción se encuentra en: https://chaucer.fas.harvard.edu/pages/knights-tale-0. (N. de T.: La referencia indica la traducción inglesa citada por el autor; la traducción al castellano es nuestra).

83. Dios está muerto: Nietzsche (1882, Libro 3, Sección 125). Aplanamiento de la cosmología: véase Wilber (1996, págs. 16-17).

84. Discurso de Greta Thunberg en la Conferencia de la ONU sobre el Cambio Climático, septiembre de 2019. En línea: https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/sep/23/world-leaders-generation-climate-breakdown-greta-thunberg

85. Teilhard de Chardin (1968, pág. 32).

86. «Lo imposible lo hacemos en un santiamén; lo milagroso tarda un poco más» era al parecer el lema de las Fuerzas Armadas del Ejército de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. The New York Times, 4 de noviembre de 1945. Citado en: https://www.bartleby.com/73/1183.html

87. Wilber (1996, pág. 5).

88. No hay más: véase la nota 67.

89. De la charla de Ellen MacArthur: véase la nota 67. Sobre la economía circular véase: Jackson (1996); Webster (2016).

90. Disparar al puente: https://www.flickr.com/photos/

convolvulus/4002415769/

91. Rousseau: véase la nota 68.

92. Berry: https://harpers.org/archive/2008/05/faustian-economics/

La naturaleza de la prosperidad

Solo son felices (pensé) quienes tienen la mente fija en algún otro objeto que no sea su propia felicidad.

John Stuart Mill, 1873[93]

Y en una estación de clima templado,

Aun en un paraje tan lejano,

Nuestras almas contemplan el océano

Inmortal que hasta aquí nos trajo.

William Wordsworth, 1804[94]

En el otoño de 1826, John Stuart Mill sufrió lo que hoy en día podría llamarse una crisis de salud mental. Conocido como uno de los fundadores de la economía clásica, tenía una personalidad compleja y problemática. El ex primer ministro británico William Gladstone lo llamó una vez el «santo del racionalismo». De ese racionalismo nació el «cálculo de la felicidad» en el que se basa la economía actual. Sin embargo, lo impulsaban más bien fuertes sentimientos morales. Defendió con tenacidad políticas sociales progresistas, favoreció la redistribución de la riqueza y fue un firme defensor de los derechos de la mujer y de la abolición de la esclavitud.[95]

A los 20 años cayó en una profunda depresión que duró todo el «invierno melancólico» de 1826 y el resto de esa década. Casi no sobrevivió. «A menudo me preguntaba si podía o si estaba obligado a seguir viviendo, cuando la vida debía transcurrir de esta manera», confesó, recordando el episodio más de cuatro décadas después en

su Autobiografía. «Por lo general, me respondía a mí mismo que no creía que pudiera soportarlo más de un año».[96]

Para cualquiera que haya experimentado la enfermedad mental en primera persona o de muy cerca, la forma como Mill relata este período sombrío de su vida es muy conmovedor. Una de las calamidades del capitalismo moderno consiste en que la mala salud mental representa una de las categorías patológicas más importantes y de más rápido crecimiento en todo el mundo. La depresión tiene un coste para la economía mundial de más de un billón de dólares anuales. El coste humano es mayor todavía. En Estados Unidos, la tasa de suicidios aumentó casi un tercio desde principios de siglo. La tendencia en las enfermedades mentales entre los jóvenes suscita especial preocupación; el suicidio es ahora la segunda causa de muerte más común entre los de 15 y 29 años.[97]

Cómo puede estar sucediendo esto en un mundo cuya riqueza aumentó de forma inimaginable con respecto a principios del siglo xix es algo trágico y desconcertante, que nos recuerda sin ambages esta verdad esencial: vivir bien no es solo cuestión de tener más. Y esta verdad es liberadora. Revela la tentadora oferta de vivir mejor con menos.

Por supuesto, no se trata en absoluto de un resultado garantizado. Pero una cosa está clara: si queremos vivir bien, dentro de los límites de un planeta finito, necesitamos una mejor concepción del progreso social que la que encierra el mito del crecimiento. Comprender cuál es la naturaleza de la prosperidad, qué significa vivir bien, es un eslabón esencial hacia un relato de poscrecimiento. En este capítulo quiero proponer una respuesta muy específica a esa pregunta. Es una respuesta bellamente ilustrada por la propia vida de Mill.

El «cálculo» de la felicidad

El santo del racionalismo fue reconocido por muchos como un niño

prodigio. Aprendió griego a los 3 años. Leía a los filósofos clásicos en su idioma original antes de cumplir los 12. Bajo la tutela de un padre atento pero autoritario, empezó a estudiar economía política con tan solo 15 años. Durante los cinco años anteriores a su crisis, había estado inmerso en la obra del filósofo Jeremy Bentham, un amigo cercano de la familia.[98]

Tal vez con ironía, dado el impacto que tuvo en Mill, la obra se refería a la búsqueda de la felicidad y su relación con el bien y el mal. Bentham enseñó que algo es bueno en la medida en que lleva a un aumento de felicidad y malo en la medida en que no lo hace. El progreso social sucede, dijo, cuando aumenta la felicidad general. Si fuera posible desarrollar un marco para sumar solo felicidad, quizá tendríamos una guía fiable tanto para nuestras decisiones cotidianas como para la prosperidad de la nación en su conjunto. En consecuencia, argumentó Bentham, el papel del Estado debería ser buscar la «mayor felicidad para el mayor número» de personas. Esta fue la teoría que Mill popularizaría más tarde, unos cuarenta años después de que empezara a estudiarla, bajo el nombre de «utilitarismo».[99]

Hoy en día, la economía tiene mala prensa. Pero nos conviene saber que nuestra teoría moderna tiene sus raíces en el activismo social. El utilitarismo fue un movimiento audaz, casi heroico, por parte de una generación de pensadores cada vez más seculares, descontentos con la religión y reacios al poder de los sacerdotes. Uno de sus objetivos era desafiar lo que se consideraba la autoridad moral injustificada de la Iglesia. Fue, en cierto modo, un intento deliberado de eliminar conceptos como «ley natural» y «orden natural»: los mismos conceptos que formaban parte de la cosmología de «El cuento del caballero». Los utilitaristas creían que estas ideas eran una forma subrepticia de tiranía utilizada por una elite religiosa que pretendía hacerse con el poder secular.

A los 16 años, Mill intuyó esta ambición voraz. Leyendo a Bentham, se dio cuenta enseguida de la magnitud del cambio que suponía en la autoridad moral. «Se apoderó de mí la sensación», escribió más tarde en su Autobiografía, «de que todos los moralistas anteriores habían sido superados, y que aquí, en efecto, empezaba una nueva era en el pensamiento». En retrospectiva, la precisión de esta

valoración es notable. La economía empezó a dominar nuestro mundo. Sus ecuaciones codificaron nuestro sentido del bien y del mal. Sus prescripciones colorearon nuestra visión del progreso social.

Los primeros economistas estaban intentando «democratizar» la concepción moral del bien y del mal y, al hacerlo, arrebatarle el poder a la Iglesia. Tuvieron un éxito rotundo en al menos una parte de esa tarea. La medida en que la economía no solo usurpó, sino que llegó a abusar de ese poder, fue un sano revulsivo de la historia. El poder tiende a corromper, como señaló una vez el parlamentario británico lord Acton. El poder absoluto corrompe por completo. Volveremos a este tema en el capítulo 9.

Desde entonces, el significado de la palabra «utilidad» cambió. En la época de Mill, era una especie de representante directo de la felicidad. Bentham parte de la premisa de que todos deseamos ser felices. Eso es lo que hace de su búsqueda una función propia de la gobernanza. Los economistas de hoy hablan de «utilidad» para referirse al valor de alguna cosa. Tienden a medir la utilidad en términos monetarios. El argumento de que estamos obligados a maximizar nuestra utilidad esperada asume entonces un significado muy distinto. Pero así tal vez sea más fácil entender por qué tanto los economistas como los políticos consideran que la búsqueda del crecimiento del PIB es un bien irreductible: se trata de un descendiente directo de la propuesta de Bentham de que el objetivo de la política sea lograr la máxima felicidad.

Por muy razonable que sea la idea subyacente, traducirla al mito del crecimiento parte de una suposición particular, un tanto sospechosa: a saber, que el dinero es un buen indicador de la felicidad. Si el ingreso es lo mismo que (o tiene relación directa con) la utilidad y esta es lo mismo que (o tiene relación directa con) la felicidad, entonces un ingreso superior debería conducir sin duda a una mayor felicidad, si no a nivel individual, al menos ¿a nivel colectivo? El problema es que no es así. O al menos, no del todo.

¿Quién es feliz ahora?

En 1974, el economista Richard Easterlin planteó una pregunta que parecía inocente: ¿el crecimiento económico mejora el destino humano o no? Desde luego, debería hacerlo, si se pretende mantener la equivalencia económica entre ingreso y felicidad. Pero la respuesta que encontró fue tan sorprendente como confusa: a veces sí; a veces no. En algunas circunstancias, tener más dinero nos hace más felices; en otras no. A día de hoy, hay una gran cantidad de datos que demuestran esta misma ambivalencia.[100]

Una conclusión fácil de sacar es que, cuando se parte de unos ingresos muy bajos, aumentarlos contribuye mucho a aumentar también la felicidad. Observando la situación en varios países, constatamos que hay un rápido incremento en los indicadores de felicidad a medida que el promedio de ingresos de un país aumenta de casi nulo a alrededor de 20.000 dólares por persona. Es muy importante sacar a los más pobres de la pobreza. Nutrición adecuada, agua potable, servicios básicos: todo esto marca una diferencia material en la vida de las personas. Y el resultado tiene un impacto ineludible en su felicidad declarada.[101]

Sin embargo, más allá de ese punto, los beneficios adicionales de tener más dinero parecen disminuir con bastante rapidez. Llega un punto en que se agotan por completo y, a veces, incluso retroceden. Algunos países con ingresos muy elevados (como Estados Unidos) tienen puntuaciones de felicidad inferiores a las de países mucho más pobres (como Chile y Costa Rica) y, lo que no es menos sorprendente, también tienen una menor esperanza de vida. Aquí hay algo perverso. Si el objetivo del crecimiento económico es mejorar la vida y aumentar la felicidad, ¿por qué los países más ricos no son siempre más felices que los más pobres? ¿Cómo puede la felicidad ser menor a veces en los países ricos que en los más pobres?[102]

Si observamos la felicidad en las naciones más ricas encontramos algunos datos aún más curiosos. Con el tiempo, el promedio de felicidad declarada en un país no tiende a cambiar mucho. En Estados Unidos, por ejemplo, los estudios de opinión oficiales (General Social Survey) informan que las puntuaciones medias de felicidad no cambiaron más de un 5% entre los valores más altos y

los más bajos desde mediados de la década de 1970. Hubo un aumento muy moderado (2%) en la felicidad entre 1976 y principios de la década de 1990. Sin embargo, desde entonces, el promedio cayó alrededor de un 3%. Y esto sucedió incluso cuando la dimensión de la economía se triplicó. En otras palabras, enriquecerse no ayudó en general a los estadounidenses a ser más felices en las últimas cuatro décadas.[103]

Por otro lado, las personas más ricas de Estados Unidos (y también de otros países) tienden a ser más felices que las personas más pobres que los rodean. Las diferencias en los ingresos medidos de cada país acentúan las diferencias en la felicidad declarada. Sin duda, la privación relativa importa. Lo mismo ocurre con la exclusión social. En Alemania, todavía existe una brecha de felicidad entre la antigua Alemania del Este (con un promedio de ingresos inferior) y la Occidental (superior). Ser más rico que quienes te rodean parece hacer a la gente más feliz. Y viceversa: ser más pobre es jodido.[104]

Lo que llama la atención es que no son solo los más pobres los que sufren en países donde hay grandes diferencias entre ricos y pobres. La desigualdad afecta a todos. La sociedad en su conjunto es menos feliz cuando hay desigualdad, algo que los sociólogos Kate Pickett y Richard Wilkinson demostraron de forma cabal. ¿Podría ser esta una explicación para los datos que contradicen la idea de que la felicidad no cambió mucho en los países más ricos a lo largo del tiempo? ¿Quizá la felicidad lograda con un PIB más alto está siendo anulada por el aumento de la desigualdad? Sigue resultando desconcertante que la mayor felicidad de los ricos no compense la menor felicidad de los pobres, sobre todo cuando el promedio de ingresos se triplica con el tiempo. Pero el hecho de que las sociedades más igualitarias son más felices que las menos igualitarias permite extraer una conclusión muy sencilla: nivelar nuestras sociedades podría comportar enormes beneficios en términos de felicidad para todas las personas.[105]

Combinando todos estos datos, resulta obvio que, desde una perspectiva utilitaria, deberíamos apuntar a cerrar la brecha de desigualdad, no a ampliarla. Esto tendería de por sí a mejorar la «mayor felicidad del mayor número». Pero para redoblar nuestra

seguridad, también deberíamos centrarnos siempre en el bienestar de los más pobres. La búsqueda del crecimiento del PIB no garantiza ninguna de estas cosas. Y en algunos casos, como vimos en la historia reciente, puede socavar a ambos.

En resumen, hay aspectos importantes, incluso esenciales, de la felicidad que el dinero simplemente no puede comprar. Un indicador de la dimensión de la economía no nos dice nada sobre nuestras aspiraciones humanas en sentido más amplio y nuestras necesidades sociales. Cobrar la felicidad (literalmente) en términos monetarios es un error fatal de categoría. No es tan sorprendente para la gente común, aunque a veces parece sorprender a los economistas, que la búsqueda del dinero en algún momento empezará a alejarse de la búsqueda de la felicidad.

Una forma obvia de salir de este aprieto podría ser usar la felicidad en lugar del PIB como indicador de la prosperidad de las naciones. El economista británico Richard Layard argumentó con especial elocuencia que eso sería más acorde con las ideas originales de Jeremy Bentham y más informativo como medida del progreso social. Pero incluso esa idea, por fiel que pueda ser al utilitarismo, topa con algunos problemas.[106]

Los límites del racionalismo

El análisis que efectúa Mill de su propia crisis de salud mental resulta extraño, de tan intelectual. La depresión fue un fallo inesperado y algo molesto de su propia lógica interna. El momento fue arbitrario e inconveniente. Pero, pese a ello, su análisis es fascinante, en particular por lo que dice de la naturaleza de la prosperidad.

Cinco años estudiando el utilitarismo le dieron a Mill lo que él creía que sería su misión en la vida: «ser un reformador del mundo». La concepción que tenía de su propia felicidad estaba «totalmente identificada con este objeto». A priori, parecía funcionar para él.

Viendo los cambios sociales y políticos que estaban ocurriendo a principios del siglo xix, resultaba fácil creer que el mundo iba a mejor. Él se sentía parte de esa mejora. Tenía un sentido de solidaridad con quienes estaban comprometidos con el mismo trabajo de reforma social.

Cierto día, en un momento de melancolía, planteó lo que creyó ser una pregunta inocente: ¿y si estas reformas se realizaran, de alguna manera, por arte de magia? «¿Sería esto un motivo de gran alegría y felicidad para ti?», se preguntó a sí mismo. Tal vez nunca sea buena idea involucrarse en una reflexión existencial cuando uno se siente deprimido. Es posible que destape verdades incómodas. Y fue eso mismo lo que le pasó a Mill. Una autoconciencia incontenible respondió claramente «¡No!».

«Ante esto, mi corazón se hundió en mi interior: se derrumbó todo el fundamento sobre el que asentaba mi vida», confesó. Los siguientes párrafos de su Autobiografía intentan analizar la trampa en la que había caído. Había puesto toda su esperanza y sus expectativas en encontrar su propia felicidad llevando a cabo un proyecto que aspiraba a la felicidad social. Aún conservaba su creencia intelectual en la valía del proyecto, pero, en relación con su propia felicidad, «[e]l fin ya no le ilusionaba», explicó. «Sentía que no me quedaba nada por lo que vivir».

Su forma racional de «resolver» esta paradoja es extraña. Insiste en que la felicidad es «el criterio de todas las normas de conducta y el fin de la vida». Pero a partir de aquí afirma que solo puede alcanzarse si no se hace de la felicidad un fin en sí mismo. «Solo son felices», escribe en el famoso pasaje citado al principio del capítulo, «los que tienen la mente fija en algún otro objeto que no sea su propia felicidad; en la felicidad de los demás, en la mejora de la humanidad, incluso en algún arte o búsqueda, no como un medio, sino como un fin ideal en sí mismo. Apuntando así a otra cosa, encuentran la felicidad en el camino».

Hay algo que no acaba de convencer en esta explicación. De algún modo, se aleja de la razón hacia una especie de apología retorcida. Porque si la felicidad a nivel personal no puede alcanzarse sino de pasada, sin mirarla de frente, por así decirlo, ¿qué eficacia tendrá un «cálculo de la felicidad» como criterio para cuestiones públicas?

Es una extraña reminiscencia del problema de la «medición» en la mecánica cuántica. El observador interfiere con el mundo observable de un modo irreductible. Cuanto más miramos, menos vemos lo que hay allí. Hasta que nos veamos forzados a la incómoda posición de aceptar que no existe un «allí». Entonces, la felicidad es solo un espejismo. ¿Es esa la conclusión?

Desde luego, en términos intelectuales parece convencer a Mill de la validez del proyecto utilitario. Debe haberlo hecho. Pasó otras tres o cuatro décadas refinando su visión, hasta que publicó el tratado definitorio al respecto. Sin embargo, años después, admite que no logró aliviar su estado de ánimo. Desde la más profunda desesperación, busca a alguien con quien hablar sobre cómo se siente. Tras plantear por un instante que podría hacerlo con su padre, descarta la idea de inmediato. «Todo me persuadía de que él no tenía conocimiento de ningún estado mental como el que yo estaba padeciendo, y que, aunque pudiera hacérselo comprender, no era el médico para curarlo».

Hay un momento muy revelador en su relato que fue eliminado de la versión final publicada. Sin culpar a ninguno de sus padres, reflexiona con tristeza en torno a la inadecuación entre ellos y su impacto en su vida. «En una atmósfera de ternura y afecto, (mi padre) hubiera sido tierno y afectuoso», escribe, «pero su matrimonio de mala aleación y su temperamento áspero lo incapacitaron». Mill pinta un hogar dividido en su núcleo, sin estabilidad emocional. «Crecí, pues, en la ausencia de amor y en la presencia del miedo», concluye.[107]

La felicidad puede ser difícil de encontrar. Pero la visión de las raíces de la infelicidad puede resultar a veces insoportable, de tan clara. La crisis de Mill revela una infancia muy infeliz. Esa tierra árida era por supuesto un lugar de inmensa fertilidad para la vida de la mente. Sin embargo, sus compensaciones son demasiado secas para nutrir las raíces de un alma desecada. Y cualquier concepción estrecha de la felicidad que pasa por alto esta verdad multidimensional hace agua por todos lados.

Hasta cierto punto, Mill parece haberlo entendido. A partir de ese momento, su propia versión del utilitarismo empieza a diferenciar tipos de placer según sus cualidades, como si hubiera llegado a

comprender que la felicidad nunca puede ser algo unidimensional. Todos los placeres son iguales, pero algunos son más iguales que otros. Un niño prodigio puede desear un amor que ni siquiera todas las aventuras intelectuales del mundo bastarían para satisfacer.

En otro pasaje del primer borrador de su Autobiografía, Mill admite algo fundamental. Es un fallo que muy a menudo se volvió en contra de la economía moderna. «En nuestros esquemas para mejorar las cuestiones humanas», escribe, «pasamos por alto a los seres humanos». Lo que él no reconoce del todo, ni aquí ni en ninguna parte, es que este fallo en particular socava la fiabilidad de un simple «cálculo de la felicidad» y deja todo el edificio de una economía utilitaria sobre cimientos de arena.[108]

La buena vida

Este es un lugar incómodo, pero no del todo impredecible para encontrarnos. La felicidad no es una simple cosa unidimensional. Tampoco podemos acercarnos a ella precipitándonos. No podemos monitorear su presencia con exactitud o calcular la suma de sus partes. No refleja del todo la complejidad del corazón humano. No captura de manera fiable las muchas y distintas dimensiones del bienestar de la gente. Es cierto que podemos plantearla como una alternativa a la búsqueda de dinero. Pero la felicidad, al igual que el PIB, puede acabar como una medida, en palabras de RFK: «todo, en definitiva, excepto lo que hace que la vida valga la pena». Ni la búsqueda de la felicidad ni la búsqueda del dinero constituyen un criterio fiable de lo que podríamos llamar la «buena vida».

Aquello con que nos topamos aquí es un problema tan viejo como el viento. En su famoso ensayo «El nivel de vida», el nobel de economía Amartya Sen argumentó que ni el dinero ni la utilidad pueden brindarnos un criterio muy fiable sobre la calidad de vida en una sociedad determinada. La prosperidad depende más bien de las «capacidades» que las personas tienen para prosperar o funcionar bien en la sociedad. El progreso social, argumenta en

Desarrollo y libertad, debe considerarse como un aumento continuo de esas capacidades. Los argumentos de Sen le deben algo a la obra del antiguo filósofo griego Aristóteles, quien lidió con problemas muy similares hace casi dos mil años. En un libro llamado Ética a Nicómaco, trata con mucha precisión el problema al que se enfrenta Mill y al que nos enfrentamos en este capítulo. ¿Qué significa para los seres humanos vivir bien?[109]

El punto de partida de Aristóteles desarma por su familiaridad. El mayor bien para los seres humanos es algo que él llama eudaimonia, una palabra derivada de las voces griegas eu (bien) y daimon (espíritu). A menudo se traduce como «bienestar». Pero Aristóteles considera que este bienestar no consiste solo en la presencia de placer o la ausencia de dolor. Lo define, en cambio, en términos de virtudes. Eudaimonia es una «actividad del alma acorde con la virtud» (aretē, en griego). Esto suena un poco moralista, como si los seres humanos fueran una especie de santos, anhelando siempre la bondad moral. Si fuera así, bien podría conducir a una sociedad mejor que una obsesionada con su propio interés; y a una mejor economía. Pero también sería una tergiversación de las ideas de Aristóteles.[110]

Cuando la escribió, la palabra aretē tenía un significado mucho más amplio que el que tiene hoy en día la palabra «virtud». Para alguien, o algo, ser virtuoso significaba apenas que era capaz de funcionar bien: al máximo de su potencial. Un cocinero virtuoso es aquel que prepara buenas comidas. Un cuchillo virtuoso es aquel que corta muy bien. Un poeta virtuoso compone una poesía asombrosa. Una persona virtuosa funciona o florece con excelencia en todas las capacidades posibles como ser humano. Las virtudes morales, en el sentido en que entendemos la palabra «virtud», son un mero subconjunto de todos los aspectos en que los seres humanos son capaces de prosperar o funcionar bien. Una persona de moral virtuosa es una persona realmente buena siendo «buena».

El sentido de virtud implícito en la descripción que hace Aristóteles de la buena vida está más en consonancia con la palabra virtuosismo (la cualidad de ser «bueno» en algo) que con la palabra «virtud», que significa ser bueno en el ámbito de un código moral particular. El virtuosismo conlleva un sentido del contexto de un

acto o una actuación. Un cuchillo no es virtuoso solo porque sea muy grande o porque esté afilado. Una espada samurái no sería buena como cuchillo de cocina, por ejemplo, pese a ser mucho más grande y estar más afilada que un cuchillo de cocina normal. El virtuosismo depende no solo de las cualidades particulares de una cosa o una persona, sino también del contexto de una acción o una situación. El contexto de cortar zanahorias es bastante distinto al de participar en un combate mortal. En la mayoría de cocinas, claro.

Aristóteles llegó a articular este entendimiento en un principio de largo alcance. Cada virtud, dijo, está flanqueada por dos vicios. Uno de ellos está relacionado con una deficiencia en el funcionamiento encarnado en una virtud particular; el otro, con un exceso del mismo. A veces, el cuchillo solo necesita estar más afilado para hacer el trabajo que se le asignó. Otras veces tiene que ser más contundente. En ocasiones, los ingresos deben ser más altos para que las personas tengan alguna posibilidad de tener una vida decente. En otras, los ingresos más altos traen los males de la riqueza que preocupan a los liberales estadounidenses.

Este principio empieza a dar sentido a los datos confusos sobre la relación entre la felicidad y el PIB. A veces, las personas necesitan de veras más ingresos para tener alguna posibilidad de una vida decente. Pero otras, la «mera acumulación de cosas materiales» que tanto alarmó a RFK no hace sino erosionar la felicidad, el propósito y la dignidad. La simple ecuación única de crecimiento del PIB con progreso social, si alguna vez fue adecuada para su propósito, ni de forma muy remota, ahora se desmorona ante nuestros ojos.

Cuídense

Cuando la pandemia global empezó a atormentar nuestras vidas, nuestras respuestas nos delataron al dar pistas fascinantes sobre lo que son nuestras prioridades. Casi de la noche a la mañana, sin seguir ningún guion explícito, empezamos a saludarnos de manera diferente. De un modo especial, en la correspondencia electrónica.

Debo haber recibido al menos mil correos que comenzaban con alguna versión de este saludo inicial algo incómodo y muy humano: «Espero que estés bien en estos tiempos extraños y difíciles». Es probable que yo mismo haya empezado así muchos de los que envié. Cada uno firmaba con un previsor «cuídate mucho». Los «saludos cordiales» fueron reemplazados por el mucho más personal «cuídate».

Estábamos empezando a aprender cuán importante es la salud para nosotros. La sociología siempre lo tuvo claro. La importancia de la salud física para la prosperidad no puede ser banalizada. Cada vez que se nos pregunta qué es lo que nos importa en la vida, la salud ocupa uno de los primeros lugares de la lista, si no el primero. Salud para nosotros; salud para nuestras familias y amigos. Una sociedad que goza de una prosperidad genuina debe tener la salud en su corazón. Descuidar esa prioridad, como aprendimos del coronavirus, es devastador en todos los sentidos. La prosperidad de cualquier tipo resulta bastante esquiva cuando una persona o sus seres queridos están sufriendo o muriendo sin ninguna necesidad.[111]

Reconocer a la salud como prosperidad tiene otro fundamento. La Ética de Aristóteles estaba dedicada a Nicómaco, que resultó ser el nombre tanto de su padre como de su hijo. Nadie parece saber con total seguridad cuál era el destinatario. Tal vez fueran ambos. Da la casualidad, sin embargo, que sabemos que Nicómaco padre era médico. Y al parecer, el modelo conceptual que subyace a la Ética le debe mucho a los modelos de salud fisiológica. El equilibrio tiene un papel central en un funcionamiento fisiológico sano. Tanto la deficiencia como el exceso son indicadores de desequilibrio y mala salud.

La salud fisiológica, el sentido más común que tiene para nosotros la salud, debe ser sin duda fundamental para la naturaleza de la prosperidad. En principio y a fin de cuentas somos animales biológicos. Vivimos en un mundo material. La solidez de nuestros fundamentos se basa en un continuo de intercambios materiales. Inspiramos. Expiramos. Comemos. Defecamos. Hacemos el amor. Algo que parece tan mundano es vital. Literalmente. La vida depende de ello. La vitalidad reside en ello. Cómo llevamos a cabo estas funciones fisiológicas es una cuestión de la mayor

importancia, como argumentaré más adelante. Pero la primera lección de todo esto es que una prosperidad genuina depende del proceso intrínsecamente material de nuestras vidas físicas.

La filósofa Hannah Arendt sugirió incluso que esta materialidad visceral es la única posibilidad de satisfacción que tienen los seres humanos. «No hay felicidad duradera fuera del ciclo prescrito de agotamiento doloroso y regeneración placentera», escribe en La condición humana. Y «lo que sea que desequilibre este ciclo», miseria y desdicha, riqueza y gran fortuna, «arruina la felicidad elemental de estar vivo».[112]

Quiero volver a este argumento en el capítulo 7. Tiene enormes repercusiones para la forma en que entendemos el trabajo en una sociedad del poscrecimiento. Y lo corroboran de un modo interesante las teorías de la neurobiología moderna. Pero de momento, por supuesto, tenemos que admitir que el funcionamiento fisiológico no agota lo que las personas tienen en mente cuando se les pregunta sobre la buena vida. Hace falta algo más que lo material para vivir bien, ya lo dijo Robert Kennedy en Kansas.

Prosperidad como salud

Una vez más, nos resultan muy útiles aquí las pruebas que aporta la sociología. Más allá de la preocupación por la salud física, las personas hablan de su amor por la familia, la importancia de la amistad, el apego a la comunidad. Aspiramos a sentirnos seguros y protegidos y a tener una sensación de hogar. Queremos pertenecer; pero también buscamos nuestra singularidad. Queremos que las cosas tengan sentido; pero también buscamos formas relevantes de contribuir y participar en la sociedad.[113]

El psicólogo Abraham Maslow propuso una vez una «jerarquía» de las necesidades humanas con la subsistencia como base de todo lo demás. La gente solo atiende a necesidades sociales y psicológicas «superiores» una vez satisfechas las necesidades materiales, sugirió.

Años más tarde cambió de opinión, proponiendo en su lugar una «dualidad» de las necesidades humanas, algunas físicas y otras psicológicas o sociales. La salud social y psicológica no son complementos, al parecer, sino bienes deseables una vez satisfechas nuestras necesidades materiales. A día de hoy sabemos que el funcionamiento social es del todo imprescindible para sobrevivir como seres sociales. Sin él, nos aislamos y desorientamos. Buscamos consuelo en adicciones de un tipo u otro. Nos seducen el alcohol o las drogas. Comprar se convierte en nuestra defensa contra la desesperación. La adicción promete rescatarnos. Pero nos lleva al estrés, a la enfermedad y al suicidio.[114]

En un fascinante trabajo experimental llevado a cabo en la década de 1970, el psicólogo Bruce Alexander le dio un giro completo a nuestra comprensión de cómo funciona la adicción. En aquel entonces, la opinión dominante era que sustancias como la heroína eran demasiado potentes para que las personas se pudieran resistir a ellas sin entrar en una «guerra contra las drogas» que implicaba un severo castigo social y legal. Para poner ese poder a prueba, los psicólogos mantuvieron ratones en jaulas con la opción de beber agua pura o agua mezclada con morfina. Sucedió lo que parecía inevitable: los ratones eligieron la morfina y su adicción los mató.

Alexander observó el experimento y se dio cuenta de que había algo equivocado: de forma invariable, se había mantenido a los ratones en confinamiento solitario, en jaulas vacías, con poca o ninguna interacción o entretenimiento. Entonces, tomó algunos de estos ratones adictos a la morfina y los colocó en lo que llamó El Parque de los Ratones: una enorme caja de madera contrachapada equipada «como un hogar feliz y un patio de recreo» en el suelo de su laboratorio de adicciones en la Universidad Simon Fraser. Casi de inmediato sus adicciones comenzaron a remitir. «Lo opuesto a la adicción no es la sobriedad», argumenta el autor de éxitos de ventas Johann Hari. «Lo opuesto a la adicción es la relación». La salud social no es inferior a la salud fisiológica. Ambas son esenciales para la supervivencia.[115]

Imbricado en todo esto está el deseo. Deseamos amar y ser amados. Buscamos una pareja sexual, un compañero, un amante. Buscamos a alguien que comparta nuestras alegrías y se compadezca de nuestro

dolor. Alguien con quien tener hijos. Alguien con quien formar una familia. En parte, podríamos pensar en esto en términos de salud sexual o reproductiva, por así decirlo: una parte del «anhelo de la vida por sí misma», como lo describió una vez el poeta Kahlil Gibran.[116]

Pero el ser humano también tiene capacidad de trascendencia. A veces, necesita perderse en la intensidad y el misterio de la vida. A veces, anhela por su significado y propósito. De vez en cuando, desea al deseo en sí mismo. No todo esto es sano. Nada de esto presupone ningún tipo particular de realidad cosmológica más allá del mundo material. Pero su existencia como fenómeno en la vida humana sugiere un quinto «funcionamiento espiritual» sin el cual es difícil dar sentido a nuestras aspiraciones por una buena vida.

Dentro de cada dominio, podemos encontrar tanto la virtud como el vicio, en el sentido en que Aristóteles habló de ello. La salud excelente es un equilibrio entre la deficiencia y el exceso. Esto no siempre quiere decir que podamos subsanar las deficiencias con tan solo agregar un poco más de algo, ni tampoco que para eliminar el exceso basta con quitar algo. Los dominios de la salud tienen conexiones profundas entre ellos. A veces, un exceso en un lugar determinado es un indicador de deficiencia en otro. A veces, para frenar el exceso hay que crear abundancia en otros lugares.

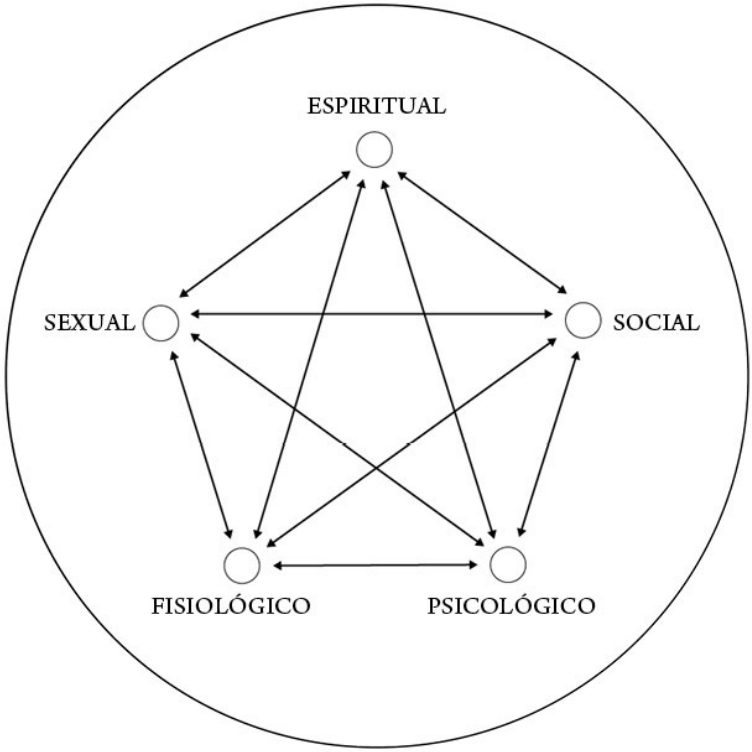

Figura 1. Prosperidad como salud: funcionamiento humano en cinco dominios

Todas estas posibilidades están empañadas por la idea errónea de que más es siempre mejor. Una vez descubiertas, revelan nuevos caminos hacia la prosperidad.

Lo más fascinante de este marco, y en particular de la idea de que la virtud radica en lograr un equilibrio apropiado dentro y entre cada una de estas dimensiones, es que descarta la posibilidad de que la buena vida se pueda reflejar de modo significativo en la continua acumulación de riqueza material o financiera. Deja claro que la sociedad se fue a buscar su prosperidad por un camino muy equivocado. Ese camino fue iniciado hace mucho tiempo cuando Mill estaba sentando las bases de una economía utilitaria. Un camino que siguió tan solo serpenteando hacia el desierto a partir

de entonces. Lo curioso es que hubo momentos en que Mill estuvo a punto de reconocer su error.

Arrastrando nubes de gloria

La parte más conmovedora de la crisis mental de Mill es el relato de su lenta recuperación. Fue al encontrarse llorando, leyendo un pasaje del libro Memorias de un padre del historiador francés Jean-François Marmontel, que vio la luz al fondo del túnel. En ese pasaje, Marmontel describe la muerte de su padre, la viva angustia de la familia. Se toma tiempo para explicar con detalle la determinación del joven Marmontel de consolar a su familia y hacerles sentir «que él sería todo para ellos, que supliría el lugar de todo lo que habían perdido».

«Me invadió una imagen vívida de la escena y los sentimientos involucrados», escribió Mill en su Autobiografía. «A partir de este momento mi carga se hizo más ligera. Ya no me oprimía el pensamiento de que, en mi interior, todo sentimiento había muerto. Ya no estaba desesperanzado: no era un tronco ni una piedra. Al parecer, conservaba todavía algo de la materia de que están hechos el valor del carácter y la capacidad para ser feliz». La capacidad de empatizar, tal vez incluso de identificarse, con el joven Marmontel rescató a Mill de la prisión de su propio intelecto y le permitió emprender un viaje lento y vacilante de vuelta al mundo.

No fue particularmente fácil. A veces tenía recaídas que duraban meses, resbalando hacia episodios de tiniebla. Un día de otoño de 1828, empezó a leer la obra del poeta inglés William Wordsworth. En la poesía, Mill encontró un bálsamo que estaba más allá del intelecto. «Lo que hizo de [sus] poemas una medicina para mi estado de ánimo», explicó, «fue que expresaban, no solo la belleza exterior, sino estados de sentimiento, y de pensamiento teñido por el sentimiento, bajo el estímulo de la belleza».

Le llamó la atención, sobre todo, la oda «Insinuaciones de

inmortalidad», en la que Wordsworth luchaba contra la pérdida de la juventud y lo efímero de la vida. «Descubrí que él también había tenido una experiencia como la mía», escribió Mill. «Él también había sentido que el primer frescor del disfrute de la vida, cuando uno es joven, no era duradero». Pero él había «buscado algo que lo compensara y lo encontró, en la forma como me estaba enseñando ahora a encontrarla».

La famosa oda de Wordsworth es conocida no solo por la belleza de su lenguaje, sino también por referir una dimensión casi trascendental de la experiencia humana. Algo alejado del racionalismo que perseguía a Mill, pero cercano a la idea de que la salud espiritual constituye un elemento ineludible en la prosperidad humana. Estamos más conectados a este dominio cuando somos jóvenes, afirma Wordsworth, porque aún conservamos vivo el recuerdo de su gloria. «Nuestro nacimiento no es más que sueño y olvido», reflexiona:

el Alma que nace con nosotros, nuestra Estrella,

en otro lugar fue formada,

y de lejos enviada:

no del completo olvido,

ni desnudos de toda historia

venimos, sino arrastrando nubes de gloria.

A medida que crecemos, el brillo de esta belleza trascendental se desvanece poco a poco. Pero, dice el poeta, nunca desaparece del todo. Y a veces, «en una estación de clima templado», como se indicó al inicio de este capítulo, nuestras almas aún pueden vislumbrar «ese océano inmortal».

La etapa final en la recuperación de Mill empezó tras conocer a la mujer que se convertiría en su esposa. Harriet Taylor estaba casada

y ya tenía dos hijos cuando los presentaron en 1830, en la cena de un amigo en común. La estrecha amistad que luego cultivaron fue objeto de algunos rumores entre su círculo social. La propia Harriet describió su relación temprana con Mill como la de un alma gemela. Ella no dejó a su marido. De hecho, tuvieron un tercer hijo en 1831 y permanecieron casados hasta su muerte en 1849. Tampoco hay evidencia de una intimidad física entre Mill y Taylor durante esos primeros años. Lo que está claro es que en muy poco tiempo desarrollaron una intimidad intelectual y emocional fuera de lo común. Fue una relación que sustentaría a Mill y contribuiría a su trabajo intelectual durante el resto de su vida.[117]

Lo que queda atrás

Empatía, trascendencia, poesía, amor. Este breve episodio en la vida de Mill es fascinante por varias razones. A través de él, el «santo del racionalismo» tropieza, pero nunca llega a asimilar del todo una visión subversiva de lo que podría significar una prosperidad genuina. Su propia experiencia parece sugerir que, más allá de la mayor felicidad del mayor número, hay un terreno mucho más sofisticado, mucho más radiante, mucho más humano.

Cuando fueron libres para casarse en 1851, tanto John Stuart Mill como Harriet Taylor Mill sufrían problemas de salud crónicos. Buscando alivio físico, viajaban al sur de vez en cuando en busca de un clima más cálido. Fue en uno de estos viajes, solo siete años después de su boda, que Harriet enfermó de una infección pulmonar grave. Murió en Aviñón el 3 de noviembre de 1858. Y fue en Aviñón donde Mill decidió comprar una pequeña casa de campo para poder estar «lo más cerca posible del lugar donde está enterrada». Allí vivió gran parte del resto de su vida.[118]

Fue también en Aviñón donde escribió el primer borrador de El sometimiento de la mujer. «Todo lo que es más sorprendente y profundo pertenece a mi esposa», escribió al respecto. También allí completó por fin Utilitarismo, su explicación del «cálculo de la

felicidad» que había absorbido gran parte de su vida. Quizá, al final, este racionalismo fue su refugio estoico en circunstancias trágicas. Su poeta favorito, William Wordsworth, lo había sugerido en «Insinuaciones»:

aunque nada pueda rescatar la hora

del resplandor en la hierba, la gloria en la flor;

no lloraremos, buscaremos el vigor

en lo que con nosotros ya no mora.

Nuestro amor por la naturaleza; nuestras emociones más íntimas; nuestra empatía por los demás; nuestro dolor por la fugacidad de la vida; nuestra insondable conexión con la Tierra misma; nuestra capacidad de contemplación; nuestro deseo inherente de luchar por una sociedad mejor. Estas son las dimensiones psicológicas, y tal vez espirituales, de la condición humana.

Habría que preguntarse qué tipo de economía podríamos haber heredado de un relato capaz de tener tanta riqueza a su alcance. Y es fascinante ponderar qué podría surgir de una visión posterior al crecimiento marcada por esta abundancia.

---

93. Mill (1873).

94. De Insinuaciones de inmortalidad a partir de los recuerdos de la primera infancia (Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood), publicado por primera vez en los Poemas de Wordsworth, en dos tomos. El texto completo en inglés está en línea: https://www.poetryfoundation.org/poems/45536/ode-intimations-of-immortality-from-recollections-of-earlychildhood (N. de T.: la traducción es nuestra. Hay traducciones completas al castellano en línea: http://poematodoslosdias.blogspot.com/2017/08/william-wordsworth-oda-insinuaciones-de.html)

95. Santo del racionalismo: véase Rossi (1970, pág. 8).

96. Mill (1873).

97. Las enfermedades mentales son de las que más van en aumento, véase: https://www.oecd.org/health/mental-health.htm. Coste de la enfermedad mental y suicidio entre las personas jóvenes, véase: https://www.who.int/en/newsroom/fact-sheets/detail/depression. Tasas de suicidio en Estados Unidos, véase: https://www.nimh.nih.gov/health/statistics/suicide.shtml#part_154969

98. La fuente de la historia de Mill es sobre todo su propia Autobiografía (Mill, 1873). Véase también Rossi (1970).

99. Mill (1861).

100. Véase Easterlin (1974; 2013).

101. Véase Inglehart et al. (2008).

102. Véanse datos y análisis en Jackson (2017, capítulo 4).

103. Datos de Encuesta sobre la Comunidad Estadounidense. Véase: https://www.washingtonpost.com/business/2019/03/22/americans-are-getting-more-miserable-theres-data-prove-it/. No todos los países muestran esta tendencia. Los datos de la Encuesta Mundial sobre Felicidad sugieren que, en muchos países, la felicidad declarada mejora un poco con el paso del tiempo: https://ourworldindata.org/happiness-and-life-satisfaction

104. Brechas de felicidad: privación, véase: https://core.ac.uk/reader/207294868. Alemania del Este vs. Occidental, véase: https://ourworldindata.org/there-is-a-happiness-gap-between-east-and-west-germany

105. Sobre el aumento de la desigualdad, véase Piketty (2014); sobre la menor felicidad en Estados menos igualitarios, véase Wilkinson y Pickett (2009; 2018).

106. Sobre la felicidad como indicador, véase Easterlin (1974); véase también Jackson (2017, capítulo 4). Sobre la felicidad, véase Layard (2005; 2020).

107. Stillinger (1961, pág. 184).

108. Stillinger (1961, pág. 103).

109. Sen (1984; 1990). Existe una ligera complejidad en cuanto a si el progreso debe medirse en términos de «buen funcionamiento» o si debe medirse más bien en términos de «capacidades». Acompáñese el debate en Robeyns y Van der Veen (2007). Aristóteles (2004).

110. Para un análisis de las diferencias entre el utilitarismo de Mill y la eudaimonia de Aristóteles, véase Nussbaum (2004). Considero que el concepto estructural de «equilibrio» es más perspicaz que la idea de libertad que motiva la forma como Sen articula la idea aristotélica. Creo que nos sirve más bien para considerar la cuestión de lo que significa prosperar en un planeta finito por el sentido aristotélico de que la virtud se encuentra entre los dos vicios de deficiencia y exceso (véase más adelante).

111. Véase, por ejemplo: https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/wellbeing/articles/personalandeconomicwellbeingintheuk/whatmattersmosttoourlifesatisfaction

112. Arendt (1958, pág. 108).

113. El trabajo de Martha Nussbaum (2006) es pertinente en este sentido. Colaboradora de Amartya Sen, propuso una lista concreta de «capacidades humanas centrales» que incluye muchos de estos factores.

114. Jerarquía: Maslow (1943). Dualidad: Maslow (1954).

115. Parque de las Ratas: https://www.brucekalexander.com/articles-speeches/ratpark/148-addiction-the-view-from-rat-park. Lo opuesto de la adicción: Hari (2014); véase también: https://www.ted.com/talks/johann_hari_everything_you_think_you_know_about_addiction_is_wrong?language= en#t-859481

116. Gibran (1923, pág. 8).

117. Taylor y Mill: véase Rossi (1970, pág. 3-63). Alma gemela

(Seelenfreundin): Hayek (1951, pág. 56).

118. Lo más cerca posible: Rossi (1970, pág. 56). Lo más sorprendente: Rossi (1970, pág. 57).

Del amor y de la entropía

Estamos hechos

De la misma materia de los sueños;

y nuestra vida ínfima

Se cierra en un letargo.

William Shakespeare, 1611[119]

$S = k \log W$

Ludwig Boltzmann, 1877[120]

El sábado 28 de octubre de 1905, por la noche, el físico austríaco Ludwig Boltzmann pronunció la que sería su última conferencia pública. Tuvo lugar en la Sociedad Filosófica de Viena. Su título era extraño: «Una explicación del amor y de la entropía utilizando los principios de probabilidad». La entropía es una medida del desorden de un sistema físico. La máxima expresión de los límites naturales. El amor ofrece quizá el ejemplo más elevado del desarrollo humano. La máxima expresión de la prosperidad humana. Cómo se relacionan entre sí el amor y la entropía es el tema de este capítulo.[121]

La carrera de Boltzmann fue tormentosa a un nivel inusual. Este físico pasó gran parte de su vida profesional sumido en la controversia, y esta conferencia no fue una excepción. Al mezclar la física y la filosofía con las emociones humanas más exaltadas, se las ingenió para deleitar a las mentes más abiertas y molestar, a la vez, a sus colegas puritanos. A los físicos más estrictos sus incursiones en la filosofía resultaron insondables. A los filósofos empedernidos no

les gustaba que un físico hiciera incursiones en su terreno. Ni unos ni otros podían entender qué tenía que ver el amor con todo aquello.

Es extraordinario pensar que uno de los físicos más importantes del siglo xix haya pasado gran parte de su vida librando batallas que, en retrospectiva, lo situaron muy por delante de su tiempo, y que llegaron a afectar mucho su salud física y su paz de espíritu. Sin embargo, sus alumnos lo adoraban. Y sus charlas siempre se llenaban de un público animado, atraído por sus argumentos transversales y su humor tan seco.

Por desgracia, no sobrevivió ninguna transcripción de la conferencia sobre el amor y la entropía. Pero algunas personas efectuaron una conjetura creativa acerca de su contenido. Boltzmann estaba fascinado por la teoría de la evolución de Darwin, que el físico austríaco solía contextualizar en el marco de la lucha por la energía disponible. Todo lo que somos y hacemos requiere acceso a una energía libre. Es probable que Boltzmann aprovechara la ocasión para indagar de qué modo esta lucha universal podría haber conducido al surgimiento de una especie compleja, única en su diversidad de aspiraciones y emociones, incluido, por supuesto, el amor.[122]

Al hacerlo, habría abordado dos de los objetos de investigación que atraviesan este libro: la cuestión de los límites, por un lado; y la naturaleza de nuestras aspiraciones a la buena vida, por el otro. Entonces, con tan solo una disculpa de cortesía por poner palabras en boca de Boltzmann, quiero hacer mi interpretación de esa última conferencia como una especie de guía rápida para un planeta solitario. Un manual de instrucciones sobre cómo prosperar como seres humanos en un mundo finito.[123]

Contar calorías

Empecemos con la salud física. ¿Qué significa para los seres

humanos un funcionamiento óptimo en términos fisiológicos? En términos generales, esta pregunta equivale a preguntar qué quiere decir para las personas disfrutar de una buena salud. Es una gran pregunta, por supuesto. Nuestros cuerpos evolucionaron durante millones de años bajo condiciones muy específicas y desarrollaron un conjunto bastante complejo de requisitos para lograr una salud óptima. Algunos de estos requisitos son más bien fáciles de entender y sin embargo nos dicen mucho sobre la relación entre salud y sociedad.

El más sencillo de ellos es el equilibrio energético del cuerpo. Los seres humanos necesitan un cierto aporte calórico diario para mantener un peso corporal saludable. El número exacto de calorías varía según la edad, la altura, el tipo de cuerpo y la cantidad de ejercicio que hacemos, pero en general se sitúa entre 1.500 y 3.000 calorías diarias. Con respecto a las necesidades de cada uno, un déficit calórico hará que el cuerpo se vuelva más vulnerable, más débil, mientras que un exceso, de forma regular, hará que aumente su peso. La idea de contar calorías no surgió por casualidad. El balance energético es crucial para mantener una vida saludable.[124]

Contar calorías, lo crean o no, es posible gracias a una de las leyes más fundamentales de la física: la primera ley de la termodinámica. Las calorías son una medida de energía. La termodinámica es el estudio de las transformaciones de la energía. La primera ley nos dice que la energía siempre se conserva a través de transformaciones físicas. Las calorías que consumimos se transforman en procesos físicos dentro de nuestro cuerpo. Pero la energía siempre se conserva.

Nuestros cuerpos usan energía para mantener funciones básicas: respiración, circulación, digestión, reproducción celular y crecimiento. También necesitan energía para hacer ejercicio físico, caminar, correr, levantar objetos. Lo que haya sobrado de las calorías que consumimos se almacenará en el cuerpo como grasa (una forma de energía química). Aquí es donde entra en juego la primera ley. Si el consumo de calorías excede la energía básica de mantenimiento necesaria para mantenerse con vida además del esfuerzo ejercido a través de la actividad física, el exceso energético se almacena en el cuerpo, casi siempre como grasa. Del mismo

modo, por supuesto, si la ingesta de calorías es insuficiente, se perderá peso, porque el cuerpo empezará a quemar grasa (y, enseguida, músculo) para satisfacer sus necesidades energéticas. El cuerpo humano es un organismo termodinámico. Obedece a las leyes de la termodinámica.

Una buena salud fisiológica es en parte un equilibrio entre tener demasiadas calorías y muy pocas. Si una persona siempre tiene muy pocas calorías, podrá morir de hambre o desnutrición. Pero si de forma habitual ingiere más calorías de las que su cuerpo necesita, con el tiempo tendrá sobrepeso y podrá llegar incluso a la obesidad. Tener sobrepeso supone un aumento muy significativo de las probabilidades de desarrollar afecciones como hipertensión (presión arterial elevada) e hiperglucemia (niveles altos de glucosa en la sangre). Y estos, a su vez, aumentan el riesgo de padecer enfermedades no transmisibles, o de «estilo de vida», como ataques cardíacos, accidentes cerebrovasculares y diabetes. Las enfermedades relacionadas con el estilo de vida acortan la esperanza de vida, reducen la calidad de vida y disminuyen la resistencia a las enfermedades infecciosas.[125]

Para gozar de buena salud, no todo es contar calorías, por supuesto. Hay varios tipos de fuentes calóricas: proteínas, carbohidratos, fibra, minerales, vitaminas. Cada una de ellas es esencial para la salud. El equilibrio entre ellas importa. También lo es su calidad. Las calorías «buenas», por ejemplo, con una liberación lenta de azúcar en el flujo sanguíneo, son mejores que las calorías «malas», de liberación rápida. El metabolismo corporal trata de estabilizar los niveles de azúcar en la sangre cuando se expone de forma habitual a alimentos de alto «índice glucémico» (IG). Si se cronifica, esta inestabilidad provoca graves problemas de salud.[126]

En resumen, un organismo sano adulto, que ya terminó su crecimiento, logra su defensa y mantenimiento no a través de un aumento continuo e implacable del consumo, sino a través de un equilibrio saludable. En términos de Aristóteles, la «virtud» de un funcionamiento fisiológico excelente está flanqueada por dos «vicios» muy distintos: la desnutrición por un lado y el consumo excesivo por el otro. El funcionamiento fisiológico virtuoso (la salud excelente) se encuentra en algún lugar entre ellos.

Desequilibrio

¿Qué sucede cuando este equilibrio delicado se encuentra con un sistema económico diseñado para crecer? Depende mucho del contexto. Donde hay déficit, donde hay muy poca comida, el crecimiento funciona a favor de la salud. Pero donde hay exceso, donde ya hay demasiada comida, complacerse en cada vez más cantidad es una receta para el desastre. Es un ejemplo particular de la situación general que exploramos en el capítulo anterior. Más solo es mejor cuando no hay suficiente. Cuando ya hay un exceso, solo sirve para empeorar las cosas.

Una de las tragedias del capitalismo es la forma en que presidió tanto la carencia como el exceso, incluso en algo tan básico como la alimentación. Uno de cada cinco niños en todo el mundo sufre retraso en el crecimiento físico causado por la desnutrición. Y, sin embargo, casi dos quintas partes de los adultos tienen sobrepeso. La obesidad mundial se triplicó desde 1975. La obesidad infantil se multiplicó por diez. No extraña pues que la incidencia de enfermedades relacionadas con el estilo de vida también se haya acelerado. Más personas mueren ahora de obesidad que de desnutrición.[127]

Muy a menudo oímos decir lo difícil que es abordar la epidemia de obesidad. Los expertos hablan de la compleja interacción de factores nutricionales, psicológicos y físicos. Hace unos años, un estudio del gobierno estadounidense intentó mapear estas relaciones. El «mapa del sistema de obesidad» visual resultante era tan complicado que no parecía más informativo que un plato de espaguetis hechos un ovillo. Con gran probabilidad era inútil para la comprensión o comunicación de otra cosa que no fuera la supuesta complejidad del problema. Y aunque esta nunca fue la intención, supuso el fin de cualquier intento concertado de abordar las causas fundamentales del problema.[128]

En realidad, la dinámica central del problema de la obesidad

sorprende por su sencillez. El peso corporal saludable está determinado por el equilibrio entre el aporte calórico y el ejercicio físico. El modelo económico del sector alimentario pasa por vender cada vez más alimentos. Si todos fuéramos cada vez más activos, entonces, hasta cierto punto, podríamos compensar el aumento en el consumo. Pero no lo somos. De hecho, sucede lo contrario. En general, las personas tienen menos actividad física, en particular en los países más ricos, desde hace tiempo.

En todo el mundo, casi el 30% de los adultos (la cifra alcanza el 37% en los países con ingresos más elevados) realizan una actividad física insuficiente, en la actualidad, para mantener una salud adecuada. Mientras tanto, los ingresos globales de la comida rápida (que suele tener un alto contenido calórico) aumentaron de manera drástica. La combinación de poca actividad física y disponibilidad inmediata de calorías rápidas inclinó, sin resistencia, la balanza calórica hacia el exceso. La búsqueda de lucro integrada en el sistema de producción de alimentos impulsa de modo continuado este desequilibrio.[129]

Como individuos, cada uno de nosotros podría, en principio, hacer frente a estos incentivos perversos. Un buen punto de partida sería proporcionar a nuestros hijos las bases para una vida más activa. En definitiva, hacer ejercicio es mucho más fácil para las personas más jóvenes. Sus músculos son más fuertes; sus metabolismos más rápidos; sus articulaciones más flexibles. Los jóvenes están diseñados para una actividad física intensa. Por eso es llamativo que, en todo el mundo, se considere que más del 80% de los adolescentes en edad escolar no practican una actividad física suficiente. Esto es nada menos que una tragedia en ciernes en un mundo de exceso calórico.[130]

Otra razón para empezar joven, por supuesto, es que la juventud, por desgracia, es muy efímera. A medida que el cuerpo madura, cambia el metabolismo. La enfermedad nos acecha y sufrimos accidentes. La facilidad con la que antes mantuvimos nuestra forma física disminuye. Cuando más lo necesitamos, nuestra capacidad para ayudarnos a nosotros mismos parece menguar. Cualesquiera mecanismos de retroalimentación fisiológica nos disuaden aún más del éxito. Para reforzar el ciclo vicioso, a medida que nuestro peso

aumenta, más difícil nos resulta hacer ejercicio de forma correcta.

La obesidad tiene un impacto en nuestra movilidad. La inmovilidad, a su vez, tiene un impacto en la salud, tanto mental como física. A medida que decae nuestro ánimo, recurrimos a la comida en busca de consuelo. Es fácil confundir lo que nos apetece con lo que nuestro cuerpo necesita. Una simple escasez de agua, sueño o aire fresco puede parecer una necesidad desesperada de azúcar, grasas saturadas o carbohidratos. Pero ceder a un antojo de azúcar arruina nuestro equilibrio de insulina, sobrecarga nuestros riñones y nuestras glándulas suprarrenales y somete nuestros cuerpos a una constante adicción al azúcar. Buenas noticias para la industria alimentaria. Una desgracia para nosotros.[131]

El resultado es fácil de predecir. Diabetes, presión arterial alta, problemas respiratorios, dolor de espalda y articulaciones y mayor riesgo de demencia. Las primeras estimaciones sugirieron que casi tres de cada cuatro muertes por coronavirus estaban asociadas con al menos una enfermedad subyacente. Las «comorbilidades» de la COVID-19 alarmaban de tan familiares. Muchas de ellas tenían alguna relación con la obesidad.[132]

Cuanto más sufrimos estos desequilibrios, peor es la situación. A medida que disminuye la movilidad, los músculos se debilitan y las articulaciones se vuelven más rígidas. Un día, con solo agacharnos para recoger algo del suelo (algo que parece cada vez más difícil a medida que pasan los años), algo cede. Perdimos la facilidad para movernos de cuando éramos jóvenes, quizá para siempre, y corremos el riesgo de pasar el resto de nuestras vidas inmóviles. En el mejor de los casos, empezamos a resignarnos a una calidad de vida que mermó de forma severa. Nos volvemos menos activos, menos saludables, menos satisfechos, más infelices. Empezamos a creer que esto es lo mejor que podemos esperar de nuestra salud física por el resto de nuestras vidas.[133]

Recuperar el control

Nada de esto es necesario. En principio, en cualquier etapa de nuestra vida, cada uno de nosotros puede recuperar el control de su salud física para comer mejor, hacer más ejercicio (o de otro tipo), cambiar nuestro estilo de vida, recuperarnos y recobrar el tan deseado equilibrio. A nivel individual, esto se puede demostrar. Pero para frenar la oleada de malos datos sobre la salud pública hay que contrariar la dinámica subyacente. Esa dinámica tiene dos componentes clave: la naturaleza humana por un lado y la estructura de la economía por el otro.

Cualquiera que lo haya intentado sabe lo difícil que es ir en contra de nuestra naturaleza. Evolucionamos en un mundo muy particular, en un momento muy particular. En el entorno de adaptación evolutiva, como lo llaman los biólogos, el lugar donde «crecimos» como especie, el acceso a alimentos de alto contenido energético, como los azúcares refinados y las grasas saturadas, era muy difícil debido a su escasez. Un mejor acceso a ellos confería una ventaja sobre los demás. Nuestros cerebros empezaron a recompensarnos haciéndonos sentir bien liberando dopamina química cada vez que ingerimos una bomba calórica. Cientos de miles de años después, aún lo siguen haciendo.[134]

Estamos atrapados en una paradoja del fitness. El organismo humano estaba adaptado a un ambiente de escasez calórica. La economía capitalista evolucionó hacia la disponibilidad hipercalórica. En un ambiente de escasez, el anhelo de este tipo de alimentos era «adaptativo». Nuestra capacidad para la supervivencia mejoró. En un entorno en el que esos alimentos abundan, el mismo anhelo puede ser dañino y disfuncional. Al hacer que estos recursos, antes limitados, estén disponibles en lugares donde había gran escasez de ellos, el capitalismo nos hizo un bien. Al crear un modelo en el que la rentabilidad económica depende de seguir vendiendo cada vez más, puso en peligro nuestras vidas.

La salud humana no puede ser alcanzada aumentando la ingesta de calorías de manera continua; no es coherente con el continuo aumento del consumo de alimentos. La salud y el crecimiento exponencial son modelos de prosperidad incompatibles entre sí. Abandonados a nuestros propios recursos, sin más que consejos simplistas como guía y rodeados de tentaciones, necesitamos una

enorme fuerza de voluntad para no caer en la trampa de nuestra propia respuesta de dopamina a la ingesta de azúcar y grasa, en particular cuando estamos rodeados de mensajes cuya intención es socavar esa resistencia. Mantener la virtud (en el sentido de Aristóteles) está resultando imposible, en términos estadísticos, con un modelo económico basado en el crecimiento.

La salud es un acto de equilibrio. Es un baile entre nuestra dieta, nuestra fisiología y nuestras elecciones vitales. Es un arte que debemos aprender. Y que no siempre es fácil. Sin embargo, no se lo enseñamos a nuestros hijos. No les transmitimos ninguna de las habilidades o la resiliencia que necesitarán para mantener su salud tras sus primeros años de vitalidad. Peor que eso. Estamos tratando a nuestros niños como una muestra de producto en una campaña de marketing agresiva. Contribuimos al máximo para acelerar la enfermedad al dejar que estén expuestos a tentaciones irresistibles para luego hacerles participar en dietas que serán sin duda ruinosas para su salud a largo plazo. Tampoco enseñamos a la gente a prepararse para el momento en que la juventud se acabe. A medida que envejecemos, es inevitable que las cosas cambien. Uno ya no va a batir el récord mundial de 100 metros. Ni salir airoso en deportes de contacto violentos. Habrá que aceptar que el cuerpo tiene ciertas limitaciones.

Nada de esto nos impide disfrutar de vidas largas, saludables y activas. Somos nosotros mismos quienes lo impedimos al no comprender ni comunicar la naturaleza de la salud física. Haberlo hecho fue desafortunado. Pero haberlo hecho para ganar dinero. Haberlo tolerado en nombre del crecimiento. Haber confundido a conciencia el exceso con el progreso. Eso es casi imperdonable.

Incluso ahora nos inclinamos a minimizar el papel del capitalismo en la crisis de salud que asola todo el mundo. Es un error trágico. Las tendencias que nos trajeron hasta aquí solo empeorarán con el paso del tiempo. Al aceptar y comprender el fracaso subyacente, tenemos la oportunidad de revertirlo. El capitalismo no respetó el más básico de los límites: aquellos que regulan y mantienen nuestra salud y vitalidad. Más allá del crecimiento hay otro modelo de bienestar centrado en la salud que no solo es alcanzable, sino deseable. Mucho mejor que este al que vivimos resignados sin

apenas oponerle resistencia.

Orden en el caos

Podríamos decir grosso modo que la salud depende de la capacidad del cuerpo para crear y mantener el orden: reponer las células, prevenir el deterioro, lograr un equilibrio óptimo y un funcionamiento excelente. Cuando morimos, esa capacidad desaparece y la estructura del cuerpo físico, mantenida con tanto cuidado, entra en un proceso de rápido deterioro: empieza a perder su orden interno. Muy pronto, incluso los componentes materiales del cuerpo se descomponen y se disipan en un estado desordenado más caótico.

Este movimiento del orden al caos es una expresión particular de lo que el físico Arthur Eddington llamó una vez la ley «suprema» de la naturaleza: la segunda ley de la termodinámica. En sus Conferencias Gifford de 1927, Eddington comentó:

Si alguien le señala que su teoría favorita del universo no concuerda con las ecuaciones de Maxwell, tanto peor para las ecuaciones de Maxwell. Si se descubre que la observación lo contradice […], bueno, esta gente que hace experimentos a veces hace cosas raras. Pero si alguien considera que su teoría va en contra de la segunda ley de la termodinámica, no se iluda; no le queda más remedio que derrumbarse en la más profunda humillación.[135]

La segunda ley de la termodinámica nos dice que la entropía (desorden) siempre tiende a aumentar. Fue Boltzmann quien, con su interpretación de la segunda ley, transformó el concepto abstracto de la entropía en algo reconocible al instante en nuestra vida cotidiana. Las cosas tienden a pasar de un estado más ordenado a uno más caótico, y no al revés, afirmó.[136]

Es probable que nos vengan mil ejemplos a la cabeza. La batalla continua de un adolescente para mantener su dormitorio en orden. Los electrodomésticos que más falta nos hacen, que poco a poco se van estropeando. La creciente necesidad de mantenimiento de un viejo coche familiar. El enredo diabólico del cable de los auriculares, por más cuidadoso que uno sea al guardarlos. Estos fenómenos son tan familiares que nos parecen naturales. Todos ellos reflejan una verdad profunda.

Dejados a su suerte, la tendencia general de los sistemas físicos es pasar del orden al caos. Un mundo donde ocurre lo contrario es improbable. Los cobertizos del jardín, los cajones de la cocina y los dormitorios de los niños no se arreglan de forma espontánea con el tiempo. Los cables, hilos y cuerdas no se desenredan de forma natural. Contrarrestar la tendencia del mundo hacia el caos requiere un esfuerzo continuo. Según la termodinámica, ese «esfuerzo» significa aplicar la energía disponible a la situación. Ese es el trabajo de nuestros pulmones y de nuestro corazón que late en el cuerpo humano. La función de las labores domésticas y los talleres de reparación y los contratos de mantenimiento en la economía. El trabajo del ciclo del carbono en la estabilidad de la atmósfera terrestre.

Es evidente que el orden es posible en el universo. La vida misma lo demuestra. Pero la ley de la entropía nos dice algo profundo sobre cómo lograrlo. La energía utilizada para crear orden se vuelve cada vez menos disponible a lo largo del proceso. La energía misma se mueve de baja entropía a alta entropía a medida que realiza trabajo. Incluso mientras uno crea su propio refugio de orden, al dedicar energía a la situación, hace aumentar la entropía en el sistema general. La pulcritud del cajón, la salud del cuerpo humano, el progreso de la economía, solo se consigue a un precio, sin excepción.[137]

Cada inversión de entropía se lleva a cabo a un precio. Ese precio es un aumento en la entropía en general. La energía disponible deja de estar disponible. Su baja entropía se convirtió en alta entropía. El universo es un poco menos ordenado de lo que era antes.

Quizá uno ordenó esa habitación usando solo su propia fuerza muscular. Los músculos utilizaron la energía química de su cuerpo

para recoger cosas, guardarlas: levantar, llevar de un lado a otro, arrastrar. La energía de los músculos se transforma en movimiento y calor. Se disipa en el entorno. Ya no está disponible para realizar más trabajo. La lógica cruel de la ley de la entropía es que el orden creado al ordenar la habitación siempre es menor que la entropía creada junto a él.

«Una niebla microscópica»

Hay una formulación popular que expresa las leyes de la termodinámica como reglas de un juego en el que:

1. Nunca se puede ganar.

2. Tampoco se puede empatar.

3. Nunca se puede abandonar el juego.

Cualquier cosa que hagamos en la Tierra –y hasta donde sabemos en cualquier otro lugar del universo– está sujeto a la segunda ley: nunca se puede empatar, es decir, ni ganar ni perder.[138]

Lo que es cierto para ordenar una habitación también se aplica a las economías. Crear civilización es un esfuerzo enorme. Requiere grandes volúmenes de energía disponible. Nuestra sociedad moderna fue construida sobre la base de los combustibles fósiles. La energía química presente en el carbón, en el petróleo y en el gas nos brindó todo tipo de milagros. Estos combustibles nos dieron una oportunidad increíble de jugar el juego de la termodinámica. Pero no para ganarlo. A medida que se queman, su energía se disipa en forma de calor. El carbono que antes estuvo contenido en estos combustibles se disipa en la atmósfera, lo que provoca el cambio climático, tal como lo predice la segunda ley. La entropía aumenta.

Es inevitable.

La mejor oportunidad que tenemos de hacer que este mundo sea sostenible es utilizar el flujo de energía renovable que llega cada día a la Tierra en forma de energía solar. Esa energía es capturada mediante el proceso de fotosíntesis. Es compatible con nuestra cadena alimentaria. Nos capacita para llevar a cabo trabajo útil. También crea el viento y las olas. Impulsa el ciclo del agua y los nutrientes en la biosfera. Usarlo para generar calor, electricidad y trabajo es como surfear una marea de energía disponible (de baja entropía). «De un modo distinto al pasado», dijo el tutor de doctorado de Herman Daly, Nicholas Georgescu-Roegen, «(tendremos) que volver a la idea de que (nuestra) existencia es un regalo gratuito del sol».[139]

El problema es que incluso ese regalo no es del todo gratuito. La marea solar es masiva. Unos pocos días de luz solar valen más en términos energéticos que todo el stock de recursos naturales. Pero llega a la Tierra con una intensidad muy baja, «como una lluvia fina, casi una niebla microscópica». Para que sea útil, esta energía debe ser concentrada y retenida. Retenerla implica utilizar materiales. Esto depende, a su vez, de agotar la energía disponible y crear más entropía. El flujo solar es gratuito, pero retenerlo todavía tiene un coste en términos materiales, energéticos y entrópicos. Dondequiera que miremos, el proceso de creación de orden tiene un precio.[140]

Este precio debe pagarse no solo para crear orden sino también para mantenerlo. La razón por la cual la depreciación financiera está integrada en las prácticas contables estándar, tanto a nivel corporativo como nacional, es para dar cuenta de que nos estamos quedando cortos de los bienes del capital. Abandonados a su suerte en un mundo bañado por el sol, los activos físicos tienden a degradarse. Su uso tiende a acelerar ese proceso. El hierro se convierte en óxido. El hormigón, en polvo. Incluso los chips de silicio se deterioran con el tiempo. La depreciación es la manifestación económica de la marcha inevitable de la entropía.

Cuanto más grande es la economía, mayor es este precio. Una economía infinita (el fin último del crecimiento infinito) significa una depreciación infinita. Costes de mantenimiento infinitos. Una

necesidad infinita de energía disponible para hacer retroceder la marea de la entropía: el mito del crecimiento es una imposibilidad termodinámica.

Seguir jugando

Una especie de desmesura arrogante atormenta nuestra cultura. Es la arrogancia de la negativa de Reagan a aprobar los límites en 1983. La arrogancia del crecimiento verde a día de hoy. La arrogancia del jugador adicto y el narcisista delirante. Puedo desafiar a la naturaleza y salir ganando. Puedo ganar la apuesta y salirme con la mía. Puedo ser el que rompe las reglas. El que las cambia.

Esta arrogancia está presente en nuestra creencia de que tener buena salud es solo una cuestión de fuerza de voluntad. El capitalismo no tiene la culpa de que la obesidad afecte a cada vez más personas o que aumenten las enfermedades relacionadas con el estilo de vida. Es la naturaleza humana la culpable. Todo lo que tenemos que hacer es revertir un millón de años de evolución y reconfigurar nuestros cerebros. Arreglémoslo antes de señalar al capitalismo con el dedo acusador. ¿Tan difícil es hacerlo? Esta arrogancia también la vemos en nuestro desafío a los límites termodinámicos del crecimiento económico ilimitado. ¿A quién le importa el precio entrópico a pagar por la expansión implacable? Aún podemos mantener el orden en nuestro pequeño rincón del mundo mientras sea posible exportar el caos a otro sitio. Y esperar que no vuelva a molestarnos.

Más de un siglo después de la conferencia de Boltzmann en Viena, el caos llamó a la puerta. El precio entrópico de ignorar las reglas del juego es evidente a nuestro alrededor. En la emergencia climática. En la crisis de la biodiversidad. En el curioso ataque del coronavirus a nuestras creencias y supuestos más básicos. Sus demandas son cada vez más apremiantes. Su precio es más alto que nunca. Su mensaje es que elegimos jugar de la manera incorrecta.

Ignorar las reglas y escribir otras no funcionará.

¿Qué pasa si hay otra manera de seguir jugando? Una forma que respeta las reglas. Una forma que aprende a vivir bien, dentro de las reglas. Una forma de vivir mejor de lo que jamás hubiésemos imaginado. Esta es la visión de la prosperidad, la visión de la buena vida, que estoy buscando. Al imaginar un mundo poscrecimiento, se nos alienta a creer que de alguna manera estamos adoptando una actitud ridícula de tan ingenua, o derrotista del todo, ante el desafío de vivir bien en un planeta que tiene límites. Sin embargo, cualquier exploración seria de los límites termodinámicos y la naturaleza de la prosperidad humana dice lo contrario. Nuestro desafío es encontrar los caminos y medios que permitan a la materialidad guiar nuestras aspiraciones humanas hacia una mayor prosperidad.

Para poder seguir este camino debemos abandonar el mantra del más. El equilibrio, no el crecimiento, es la esencia de la prosperidad. Cuando se trata del funcionamiento fisiológico, esto es muy claro. El crecimiento es una fase muy particular en el desarrollo del organismo. Más allá de esa fase, el exceso es tan peligroso para nuestra salud física como la deficiencia. El crecimiento se convierte en una metáfora dañina del progreso social justo en el punto en que la deficiencia se convierte en exceso. La salud óptima lleva incorporada una dinámica de equilibrio. Una dinámica muy distinta de la que incorpora el crecimiento imparable.

«Can’t buy me love»

Más allá del ámbito de la salud física hay un terreno aún más sorprendente. La materialidad es inherente al funcionamiento fisiológico; lograr la salud fisiológica requiere de unas condiciones materiales mínimas: buena nutrición, agua suficiente, ejercicio adecuado, protección contra los elementos adversos. Todo ello implica una materialidad irreductible. Las otras formas de salud

señaladas en el capítulo anterior (figura 1) tienen un fundamento distinto. Son, ante todo, relacionales. No imponen una materialidad a priori más allá de la materialidad inherente a los sujetos y objetos de estas relaciones.

Identidad, afiliación, rol, propósito, pertenencia, amistad, autorrealización, amor: estos son los atributos de una excelente salud psicológica. Es cierto que muchas veces buscamos satisfacciones materiales para estas necesidades no materiales. El papel simbólico de los bienes de consumo en nuestra vida emocional está bien documentado. La moda, los regalos, la apariencia, todo depende de esa moneda dúctil que son las cosas materiales.[141]

El intercambio es fundamental en muchas de ellas. Pero materializar ese intercambio, como lo hacemos de modo constante en el capitalismo de consumo, es peligroso. Al mover a un segundo plano la naturaleza de la salud relacional, nos arriesgamos a socavarla, como cantaron los Beatles en su éxito del 1964 Can't buy me love (No puedes comprar mi amor). Sustituir el intercambio material por la expresión emocional es una manera infalible de echar a perder el amor.[142]

Esto no significa que el amor escape por completo al juego termodinámico. El amor y la entropía están en íntima relación. El amor es una propiedad emergente de un universo termodinámico. Es una relación entre seres materiales. Se expresa en el marco de un mundo material. Aparece como la cima más improbable en todo un universo de improbabilidad. Es la victoria más espectacular en nuestra lucha constante por poner orden en el caos.

Pero en ningún momento el amor es inherente a esa lucha. En ningún momento el amor es abatido por la entropía. El amor nunca exige una transformación entrópica. La lógica de la entropía no pone trabas a nuestro paso por el altiplano del bienestar emocional. Y la implicación extraordinaria de esta libertad es que eleva nuestras aspiraciones, al menos por algún tiempo, más allá de la escasez y la lucha. Libera la prosperidad humana de la marcha interminable hacia el caos, incluso cuando nuestra existencia material permanece firme en el juego.

Quizá no haya sido esto lo que Boltzmann dijo aquella noche en Viena. Pero es casi seguro que se refirió a la innegable base termodinámica de nuestra existencia material. También es probable que hubiera destacado la pura improbabilidad de la existencia humana. Podría haber subrayado que incluso nuestras emociones complejas representan acumulaciones improbables de orden en un universo que es, en principio, entrópico. Que el progreso humano en sí mismo es, en el mejor de los casos, una isla de orden en un océano de caos.

Es muy posible que hubiera señalado que incluso estos logros improbables y difíciles deben ser temporales en el mejor de los casos. Nada de eso dura para siempre, como Shakespeare pone en boca de Próspero en La tempestad:

torres que tocan nubes, palacios suntuosos,

templos solemnes, el orbe mismo de la Tierra,

y todo lo que contiene, será disuelto;

y, como esta obra vana que ya se acabó,

no dejará estela: Estamos hechos

de la misma materia de los sueños; y nuestra vida ínfima

se cierra en un letargo.[143]

Dejar el juego

Boltzmann nació el 20 de febrero de 1844, durante la noche entre el martes de Carnaval y el miércoles de Ceniza, cuando las últimas notas del baile dieron paso a la penitencia y el glamur de la fiesta se convirtió en arpillera y cenizas. A este hecho atribuía a veces la

volatilidad de su propia personalidad, que alternaba entre la alegría y la desesperación. Un diagnóstico moderno podría sugerir un trastorno bipolar. Con una vida social a veces intensa, organizaba veladas muy animadas en la casa familiar, donde tocaba el piano para estudiantes y colegas. Pero su esposa, Henriette, a menudo lo encontraba a las cinco de la madrugada, todavía encorvado sobre su escritura, luchando por exponer los argumentos en una de sus muchas batallas intelectuales.

A mediados de 1906, solo nueve meses después de la conferencia sobre el amor y la entropía, esas batallas le estaban pasando factura. Estaba aquejado de asma y anginas. Su vista empezaba a fallar. Era obvio para su familia que estaba exhausto. Por primera vez, ese verano, se vio obligado a cancelar sus conferencias en la Universidad de Viena, incapaz de conservar en orden los fragmentos de su vida. En busca de un respiro, Boltzmann y su esposa viajaron a la ciudad italiana de Duino, cerca de Trieste, con su hija de 15 años, Elsa. Este viaje fue el cumplimiento de una promesa a Henriette, que durante mucho tiempo había querido visitar el castillo que allí se alza.

El miércoles 5 de septiembre de 1906, un par de días antes de su regreso a Viena, Henrietta y Elsa dejaron a Ludwig solo en la casa para que limpiara uno de sus trajes en preparación para el nuevo curso académico. Elsa volvió a la casa poco después, encontrando a su padre colgado de una cuerda corta en el marco de una ventana. Su cuerpo aún estaba caliente. Pero su lucha ya había terminado. Tenía 62 años.

No sobrevivió para ser testigo del triunfo de sus ideas. No vivió para comprender la importancia de su obra. No vio a su hija Elsa encontrar el amor con uno de sus propios estudiantes de doctorado, Ludwig Flamm. No asistió a su boda ni conoció nunca a los cuatro nietos que le dieron.

En su lápida en el Cementerio Central de Viena se grabó una ecuación matemática:

$S = k \log W$[144]

Representa lo que Albert Einstein más tarde llamaría el Principio de

Boltzmann: la ley según la cual la entropía siempre tiende a aumentar. El estado más probable del mundo es el caos. Pero de este caos pueden surgir los tipos de orden más improbables, más extraordinarios y más hermosos. La complejidad de la especie humana. El sutil equilibrio del que depende nuestra salud. Nuestro enorme potencial para la creatividad. Y nuestra propensión a encontrar las emociones humanas más bellas e intensas.

---

119. Shakespeare, La tempestad, acto IV, escena 2. (N. de T.: la traducción es nuestra).

120. La ecuación de Boltzmann: $S = k \log W$, en la que S es entropía, k es una constante y W es la probabilidad del estado.

121. La conferencia se menciona en varios lugares, incluyendo la biografía de Broda (1983) sobre Boltzmann y el relato de Blackmore (1995) sobre su vida y filosofía posteriores (pág. 161).

122. La «energía disponible» tiene una definición formal en física. Significa que la energía es de calidad suficiente para realizar un trabajo útil. Broda (1976) sugirió un sentido afín. Su reformulación tiene sin duda algunos de estos componentes. Flamm (1983) describe la fascinación de Boltzmann por Darwin. Aparte de la interpretación en este capítulo, mi radionovela para BBC Radio 4 constituye una ficcionalización de esa conferencia, basada en varias fuentes documentales: https://timjackson.org.uk/plays/tj_papas_clean_suit/

123. La primera vez que exploré algunas de estas implicaciones fue en Material Concerns (Jackson, 1996), que incluye una visión más detallada de la termodinámica subyacente.

124. El término «caloría» se suele utilizar como abreviatura de kilocaloría (kcal). Es una unidad de medida del contenido energético de los alimentos: 1 kcal equivale a cerca de 4,2 kilojulios.

125. Sobre la relación entre el peso y las enfermedades no transmisibles (relacionadas con el estilo de vida), véase: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-

overweight. Factor de riesgo reconocido: https://www.thelancet.com/journals/landia/ article/PIIS2213-8587(20)30274-6/fulltext.

126. El índice glucémico es «una clasificación relativa de los hidratos de carbono de los alimentos según el grado en que afectan a los niveles de glucosa en la sangre. Los hidratos de carbono con un valor de IG bajo (55 o menos) se digieren, absorben y metabolizan más despacio y provocan un aumento menor y más lento de la glucosa en sangre, por tanto, en general, de los niveles de insulina». Véase: https://www.gisymbol.com/about-glycemic-index/. Véase también: https://www.hsph.harvard.edu/nutritionsource/carbohydrates/carbohydrates-and-blood-sugar/

127. Uno de cada cinco niños: https://www.who.int/nutgrowthdb/jme-2019-key-findings.pdf. Dos quintos de los adultos y el aumento de la obesidad: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight. Obesidad en los niños: https://www.medicalnewstoday.com/articles/319710#Childhood-obesity-10-times-higher; véase también: https://www.cdc.gov/nchs/data/hestat/obesity_child_11_12/obesity_child_11_12.htm. Sobre el aumento de las enfermedades relacionadas con el estilo de vida y su impacto en la obesidad: https://www.telegraph.co.uk/global-health/climate-and-people/mapped-global-epidemic-lifestyle-disease-charts/

128. El mapa puede encontrarse aquí: https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachmentdata/file/296290/obesity-map-full-hi-res.pdf

129. Sobre los niveles suficientes de actividad física, véase, por ejemplo, Guthold et al. (2018). La Organización Mundial de la Salud también disponibiliza datos sobre la actividad física desde su Observatorio Mundial de la Salud, en línea: https://www.who.int/gho/ncd/risk_factors/physical_activity/en/. Sobre el auge de la comida rápida, véase: https://www.franchisehelp.com/industry-reports/fast-food-industry-analysis-2020-cost-trends/

130. Inactividad entre las personas jóvenes: https://www.who.int/gho/ncd/risk_ factors/physical_activity/en/

131. Sobre el azúcar, véase Lustig (2014). Véase también Sugar, The Bitter Truth: https://www.youtube.com/watch?v=dBnniua6-oM

132. Sobre la comorbilidad con la COVID-19, véase Gold et al. (2020); véase también: https://www.cdc.gov/mmwr/volumes/69/wr/mm6913e2.htm?s_cid=mm6913e2w. La obesidad fue reconocida como factor de riesgo agravante de la infección por la COVID-19: https://www.thelancet.com/journals/landia/article/PIIS2213-8587(20)30274-6/fulltext

133. Impacto del azúcar en el dolor de espalda y articulaciones: https://www.spinemd.com/vtfc/news/this-just-in-over-consumption-of-sugar-contributes-tomuscle-joint-pain; Eivazi y Abadi (2012).

134. Más sobre aprendizaje por recompensa en Sterling (2020). Véase también: https://greattransition.org/publication/why-we-consume

135. Eddington (1929, pág. 74).

136. La famosa ley de la entropía de Boltzmann fue publicada por primera vez en 1877 (Boltzmann, 1877; Flamm, 1983). La entropía fue definida por primera vez por Rudolph Clausius en 1865 (Flamm, 1883).

137. La termodinámica de los sistemas abiertos y disipativos se desarrolló casi un siglo después de la formulación original de la segunda ley, en particular por el físico Ilya Prigogine, ganador del Premio Nobel. Tiene en las ideas de Boltzmann sobre la naturaleza de los procesos entrópicos su firme fundamento. Para una guía accesible de esta termodinámica de no equilibrio, véase, por ejemplo, Order Out of Chaos de Prigogine y Stengers (1984). Para una exploración de las implicaciones de la segunda ley en términos de irreversibilidad, véase el libro de Coveney y Highfield (1991) La flecha del tiempo.

138. Existen numerosas formulaciones similares de este abordaje. Se cree que la fuente original es C. P. Snow: https://en.wikiquote.org/wiki/Thermodynamics

139. El sol es también la fuente original de la energía disponible encerrada desde hace siglos en nuestras reservas de carbón, petróleo y gas. Regalo del sol: Georgescu-Roegen (1971, pág. 21).

140. Niebla microscópica: Georgescu-Roegen (1975, pág. 371).

141. Papel simbólico de los bienes materiales, véase: Belk (1988); Belk et al. (1989); Douglas e Isherwood (1996).

142. Sobre el deterioro de la salud psicológica, véase Armstrong y Jackson (2015); Dittmar et al. (2014); Kasser (2002). Cuando Can't buy me love alcanzó el número uno en la lista Billboard Hot 100 el 4 de abril de 1964, los Beatles ocupaban las cinco primeras posiciones: https://www.beatlesbible.com/songs/cant-buy-me-love/

143. Véase nota 1 de este capítulo.

144. Broda (1983, pág. 33).

La economía como narrativa

Son muchas las circunstancias que conspiran para liquidar los hallazgos científicos, sobre todo los que incomodan las leyes sagradas de nuestra cultura.

Lynn Margulis, 1999[145]

De vez en cuando, hay una idea nueva que resulta ser acertada, válida y maravillosa.

Carl Sagan, 1996[146]

La bióloga Lynn Alexander (más tarde Lynn Margulis) ingresó en el programa de acceso temprano de la Universidad de Chicago en 1954, cuando solo tenía 15 años. Poco después de llegar, chocó (casi literalmente) con el astrónomo Carl Sagan cuando ella subía las escaleras de Eckhart Hall y él bajaba. Él era un estudiante de física de 19 años, «preparado para lanzar su carrera astronómica». Ella era una «chica inquieta, entusiasta e ignorante». Hay una foto de ambos en esa época, tomada en el campus. Él está en el centro de un grupo de estudiantes sentados en el césped. Ella le mira con admiración. Tres años después se casaron.[147]

Lynn y Carl Sagan eran algo más que una pareja poderosa. Cuando se conocieron, él ya estaba en camino de convertirse en el astrónomo más célebre de Estados Unidos. En pocos años, sería ya un prolífico autor y reputado comentarista científico. Siempre miraba hacia afuera: hacia el cosmos. Desde muy joven le intrigaba la posibilidad de descubrir vida en otros lugares del universo. El trabajo de Lynn la llevó en otra dirección casi opuesta: hacia el microcosmos. Se fascinó por otro tipo de alienígenas: las bacterias que habitaron la Tierra durante tres mil millones de años antes de que llegaran los humanos.

Poco después de su boda, Lynn se matriculó en un máster en la Universidad de Wisconsin. Ya embarazada de su primer hijo, a menudo se dormía en clase. Pero, años después, aún recordaba con claridad el día en que su profesor leyó un breve pasaje sobre el trabajo de los primeros biólogos en torno al olvidado concepto de simbiosis: la convivencia de organismos de diferentes especies en un mismo lugar durante un período prolongado. En ese momento, recordó, «se fijó el rumbo de mi vida profesional para siempre».[148]

Esa temprana fascinación la condujo por fin a una teoría que revolucionó nuestra manera de comprender la vida en la Tierra y de concebir la naturaleza. Su génesis no fue fácil, precisamente por la «incomodidad con las leyes sagradas de nuestra cultura» a la que alude Margulis en el epígrafe. Pero su relevancia es profunda para la investigación que aquí nos ocupa. Entre otras cosas porque echa por tierra una de las creencias más preciadas del capitalismo: que la competencia es la fuerza motriz más fundamental de la naturaleza y que, por tanto, es la base más eficaz de una economía.

Sí, la competencia existe. Sí, la segunda ley de la termodinámica es de aplicación universal, como vimos en el capítulo anterior. Pero la competencia no es la única respuesta a la omnipresente lucha por la supervivencia, afirmó Margulis. La vida animal y la vida vegetal evolucionaron a partir de las bacterias mediante la simbiosis. La evolución se produce tanto a través de la cooperación como de la competencia, insistió.

El poder de la metáfora

En su libro Narrativas económicas, el nobel Robert J. Shiller destaca el poder de los memes culturales para influir en la economía. Plantea que existe una ósmosis incómoda entre el dominio de la razón y el mundo de los sentimientos. El famoso comentario de Mario Draghi en 2012 de que el Banco Central Europeo haría «lo que sea» para estabilizar el euro tras la crisis financiera es un buen ejemplo de ello. Esas tres palabras, más un programa masivo de

compra de activos de 2,6 billones de euros, evocaron un espíritu de heroísmo, sacrificio y poder indomable. Se les atribuye el mérito de haber rescatado la maltrecha moneda europea y de haber evitado el desastre financiero en Europa. Un lenguaje muy similar se utilizó para «apaciguar a los mercados» durante los primeros meses de la crisis del coronavirus.[149]

Si esto da la impresión de que los resultados económicos son una estafa, puede haber algo de verdad en ello. No cabe duda de que el ritual anual de Davos debe más al control narrativo que a la razón. Pero hay una cuestión más profunda y desafiante aquí. La autoridad de la economía –de hecho, de cualquier ciencia– depende de nuestra capacidad para entenderla y comunicarla. Los modelos conceptuales y las metáforas son esenciales para esa tarea. Hechos demostrables y lógicas aplastantes no nos sirven de nada sin un marco de referencia, un lenguaje conceptual que les dé un sentido para nosotros mismos y coherencia para los demás.

La narrativa desempeña este papel en la ciencia. La economista Deirdre McCloskey declaró en una ocasión que los economistas son «contadores de historias y creadores de poemas». El filósofo Richard Rorty afirmó que son «las imágenes, más que las proposiciones, las metáforas, más que las afirmaciones, las que determinan la mayoría de nuestras convicciones filosóficas». La teóloga Sarah McFague sostenía que nuestros modelos del mundo no son sino «metáforas con poder de permanencia» y que estas son «formas de conocer», no solo de comunicar. Para que las metáforas se mantengan, deben reverberar. Deben reforzar o ser reforzadas por nuestra experiencia del mundo social. Esta es la parte complicada. La reverberación social funciona como filtro. Selecciona e incluye las ideas que encajan en nuestro mundo social y discrimina y excluye las que no encajan. Separar la verdad científica del contexto social resulta casi imposible. La objetividad de la ciencia desaparece.[150]

La teoría de la evolución de Darwin ofrece un ejemplo excelente de ello. Según su metáfora central, la vida es siempre y en todo lugar una interminable «lucha por la existencia». El aspecto termodinámico de esta lucha –el que preocupaba a Boltzmann– es una característica más o menos cuantificable de los procesos materiales. Pero la «lucha» en sí no es una realidad objetiva. Es una

metáfora; poderosa, sin duda. Evoca visiones de la vida que parecen fiables, como el dominio de la escasez, el conflicto irresoluble, la competencia interminable y la dicotomía ineludible de la victoria o la derrota. Pero sigue siendo una metáfora.[151]

En manos de los darwinistas sociales, la narrativa se volvió peligrosa. Fue el teórico político Herbert Spencer quien acuñó otra metáfora: la «supervivencia del más fuerte». Al presentar la vida como una lucha y conceder una supremacía «natural» a los supervivientes, la metáfora de Spencer promueve la dudosa doctrina de que «la fuerza es el derecho». Sembró así la semilla de la eugenesia: una doctrina de búsqueda de la pureza racial que tuvo profundas y trágicas consecuencias hasta bien entrado el siglo xx –de forma más notoria, por supuesto, durante el Holocausto– y que es visible en la xenofobia y el racismo que siguen acechando a la sociedad actual.[152]

El propio Darwin sintió una profunda atracción por la metáfora de la lucha. Lo atribuye a su lectura del célebre Ensayo sobre el principio de la población de Thomas Malthus, que sostenía que la población superaría siempre los medios para alimentarla, lo que conduciría a un sufrimiento inevitable e irreductible. Este ensayo tuvo una enorme influencia en la sociedad intelectual de principios del siglo xix. En su Autobiografía, Darwin es explícito:

En octubre de 1838, es decir, quince meses después de haber comenzado mi investigación sistemática, leí por diversión «Malthus sobre la población», y estando bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que tiene lugar en todas partes a partir de la observación prolongada de los hábitos de los animales y las plantas, me pareció de inmediato que en estas circunstancias las variaciones favorables tenderían a preservarse y las desfavorables a destruirse. El resultado sería la formación de nuevas especies. Así pues, por fin tenía una teoría con la que trabajar.[153]

La metáfora central de la teoría evolutiva proviene de un economista. Y no de uno cualquiera, sino de un economista con una

visión política concreta que implicaba, por ejemplo, retirar el apoyo a los más pobres de la sociedad porque, según él, era una causa perdida. El sufrimiento nunca podrá ser eliminado, así que para qué molestarse en intentarlo, concluyó Malthus. No es de extrañar que la economía fuera apodada «la ciencia lúgubre». Se señaló ampliamente lo equivocado que estaba Malthus en todos los aspectos. Pero su alineación de la economía con la inevitabilidad de la lucha se convirtió en un exitoso meme victoriano.[154]

Los escritores se volcaron en la descripción de la carnicería que se producía en la naturaleza. En una obra descrita en su día como «el poema por antonomasia de la era victoriana», Alfred Lord Tennyson lamentaba el cruel salvajismo de «la naturaleza, roja de dientes y garras». Un largo «poema científico» que se había titulado El origen de la sociedad y que tuvo publicación póstuma como El templo de la naturaleza proclamaba:

aire, Tierra y Océano, hasta el día asombrado

una escena sangrienta se ve desde una tumba fuerte.

el brazo del Hambre lanza las flechas de muerte:

gran matadero es el mundo en guerra.[155]

El autor fue el propio abuelo de Charles Darwin, Erasmus Darwin.

La idea de que la vida en sí misma es «desagradable, brutal y breve» no era nueva. Ciento cincuenta años antes, el filósofo Thomas Hobbes había argumentado que, cuando se le deja solo en «un estado de naturaleza», la sociedad no es más que una «guerra de todos contra todos». El Leviatán de Hobbes tuvo una enorme influencia en el desarrollo del pensamiento político. Y quiero volver a él en el capítulo 9. Pero la realidad es que, en el momento en que fue escrito, a mediados del siglo xvi, una mitad del país estaba literalmente en guerra con la otra, sin ninguna culpa. La Guerra Civil inglesa fue una indecorosa lucha de poder entre la monarquía

y el Parlamento. La metáfora de Hobbes fue extraída de su propio mundo social. El botánico sueco Linneo la repitió palabra por palabra en un panfleto escrito en 1790 al que tanto Malthus como Darwin debieron tener acceso.[156]

La metáfora es cómplice de la ciencia. Como señaló en su día el filósofo Thomas Kuhn, no hay «ojo desnudo». Cada uno de nosotros ve el mundo desde su propia lente cultural. La lente a través de la cual los científicos veían la naturaleza en el siglo xix estaba ya teñida de modo irremediable por una forma de capitalismo de rápido crecimiento, de una brutalidad perturbadora, que estaba propiciando enormes desigualdades sociales, horrendas condiciones de trabajo y la privación de derechos de vastas franjas de la población respecto a la tierra, el poder político y la autosuficiencia económica.[157]

«Lejos de leer el ethos de la selva partiendo de la sociedad civilizada», escribió el historiador Theodore Roszak, «Darwin leyó el ethos del capitalismo industrial desde la selva, y concluyó que toda la vida tenía que ser aquello en que se había convertido en las primeras ciudades fabriles: una despiadada "lucha por la existencia"».[158]

El capitalismo coloreó nuestra visión de la naturaleza. Pero cuando Darwin se apropió de la metáfora de la lucha, ella vistió el capitalismo de un manto de renovada autoridad. ¡Mirad! ¡Así es como funciona la naturaleza! La escasez lleva a la lucha. No hay otra forma. La lucha justifica la competencia. La competencia elimina a los débiles y permite sobrevivir a los más aptos. No solo es inevitable, sino que es rentable. El comportamiento egoísta es adaptativo. Vamos a incentivarlo aún más. El interminable e improcedente tumulto por llegar a lo más alto queda legitimado por el afán de crecimiento. La naturaleza –una vez más– se convierte en apologista del capitalismo.

El crecimiento es importante cuando hay una insuficiencia material. Es una conclusión que pudimos extraer. Así que, hasta cierto punto, hay algo de ella que podría aplicarse. El problema es saber dónde está ese punto. Y saber parar cuando lo alcancemos. El capitalismo fracasó en ambos aspectos. Estableció reglas que tomó prestadas de una visión sesgada de la naturaleza y las impuso de manera tiránica

en la operativa del mercado.

A la vez, no protegió el medio ambiente. No protegió a la sociedad. Dejó agujeros importantes en su propio sistema financiero. Y, en los últimos cien años, descarriló con al menos dos crisis económicas gigantescas y destructivas. Todavía no nos recuperamos de la segunda y ya nos enfrentamos a una tercera. Pero lo cierto es que todavía no aprendimos las lecciones de la primera. Ellas también señalan que confiamos demasiado en la metáfora darwiniana.

El premio más brillante

La Gran Depresión precipitada por el crac bursátil de 1929 fue calificada con cierta exactitud como una «crisis de sobreproducción». La innovación tecnológica impulsada por el petróleo y el carbón había generado un aumento masivo de la productividad, hasta el punto de que nuestra capacidad de producir había superado la demanda del producto. La oferta era abundante; la demanda, insuficiente. Los precios cayeron, la confianza se desplomó, se ralentizó la inversión, el desempleo se disparó y para volver a encarrilar la economía mundial se necesitó una década y media (y el gasto militar de la Segunda Guerra Mundial).[159]

En aquel entonces, podríamos haber hecho una reflexión más profunda sobre qué necesitamos de veras los seres humanos; y sobre la mejor manera de organizar la producción. Podríamos haber analizado de forma más crítica nuestra obsesión por la productividad en sentido estricto. En cambio, el capitalismo respondió estimulando el deseo. No deberíamos volver a sufrir una demanda insuficiente nunca más. Surgió así una nueva industria diseñada para fabricar, no productos, sino deseo; para estimular la demanda que el capitalismo necesitaba para mantener el motor del crecimiento. Para ello, recurrió a otra metáfora, tomada de una «psicología evolutiva» emergente: la insaciabilidad del deseo humano.[160]

Lo más sorprendente de este giro de los acontecimientos es la forma en que le dio un vuelco total al utilitarismo de Mill. El capitalismo de consumo de la posguerra no se basa en la felicidad, sino en el descontento. La «disonancia poscompra» es una expresión que los psicólogos utilizan para describir la decepción que a veces sentimos al darnos cuenta de que nuestra última compra no cumple lo que prometía. A primera vista, se trata de una curiosa anomalía. Al reflexionar más a fondo, resulta ser la base estructural del éxito del consumismo. El motor de la sociedad de consumo es el descontento.[161]

Esto va más allá de ser una mera afirmación retórica. Fijémonos en los encantos más ostentosos del consumismo: el brillo y la ostentación, el desfile interminable de productos nuevos y excitantes que nos hace seguir comprando. Lo nuevo está en el corazón del capitalismo. La innovación es vital para la empresa. Joseph Schumpeter la denominó destrucción creativa: el desecho continuo de lo viejo en favor de lo nuevo; la búsqueda incesante por parte del empresario de nuevos mercados y productos con los que llenarlos. Estas son las recompensas que pueden aportar la innovación y la productividad.

Para que esto funcione, la novedad debe ocupar un lugar central en el corazón humano. Los mercadólogos tuvieron que convencernos de lo mucho que nos gustan las cosas nuevas. Solo tuvieron que empujar una puerta que ya estaba abierta, todo hay que decirlo. Por supuesto, en la psique humana existe un deseo auténtico de novedad. El consumo que llama la atención confiere prestigio y poder. Pero la novedad también es una señal de esperanza. Nos promete un mundo más luminoso y radiante para nosotros y nuestros hijos. El consumismo se nutre de esta promesa. El trabajo de los publicistas es asegurarse de que nunca lo olvidemos.[162]

El premio más brillante del consumismo es la promesa de la inmortalidad misma: un paraíso terrenal en el que nunca se quiere, nunca se necesita, nunca hace falta nada que la imaginación pueda soñar. «El animal humano es una bestia mortal. Y si tiene dinero, compra y compra y compra», dice Big Daddy en la obra de Tennessee William La gata sobre el tejado de zinc. «Y creo que la razón por la que compra todo lo que puede es que en el fondo de su

mente está la esperanza trasnochada de que una de sus compras sea la vida eterna». De repente, nos encontramos con una poderosa lógica social. La estructura económica, por un lado, y la psique humana, por otro, nos encierran en la «jaula de hierro» del consumismo.[163]

La primera raya en su superficie brillante aparece al darse cuenta de que el sistema mismo está basado en la ansiedad. Adam Smith lo llamó el deseo de «una vida libre de vergüenza». La vergüenza radicaliza las necesidades del consumidor, algo que los creativos publicitarios saben muy bien. Tiran de la poderosa estrategia de desplazar a la vergüenza, y preguntan, de forma cada vez más seductora: «¿Qué dice de usted su coche (o su casa, sus vacaciones, su portátil, su rollo de papel higiénico...)?». En la época de Smith, el abanico de bienes que podían evitar la vergüenza era mucho menor, así que ilustra su argumento con una simple camisa de lino: «se supone que no tenerla denota ese vergonzoso grado de pobreza, en el que, se supone, nadie puede caer sin tener una mala conducta extrema». Hoy en día la cesta se amplió de forma impresionante, como debe ser para que el sistema funcione: coches rápidos, comida rápida, sexo rápido, moda rápida. Si dejamos de codiciar los frutos de la innovación, la economía empieza a fallar. El desempleo aumenta. La inestabilidad se revela.[164]

La ansiedad debe, pues, convertirse en insatisfacción absoluta si el capitalismo quiere sobrevivir. El descontento es la motivación de nuestro deseo infatigable de gastar. Los productos de consumo deben prometer el paraíso. Pero deben incumplir su promesa una y otra vez. Deben fallarnos, no de forma ocasional, como observaron los psicólogos, sino sistemática. El éxito de la sociedad de consumo no radica en la satisfacción de nuestras necesidades, sino en su espectacular capacidad para decepcionarnos una y otra vez.[165]

En un principio, esto puede parecer una conclusión sombría y desesperada. No creo que lo sea. Se trata, en lo esencial, de reconocer que el consumismo es una construcción y siempre lo fue. Un elemento necesario en una historia que no es más real que la del Ratoncito Pérez. Un sueño de fantasía, pero insatisfactorio, que los arquitectos del crecimiento nos venden para perpetuar un mito que es una construcción social. «Nuestra economía tan productiva exige

que hagamos del consumo nuestra forma de vida», escribió el mercadólogo Victor Lebow en los años cincuenta, porque «necesitamos que las cosas sean consumidas, quemadas, gastadas, sustituidas y desechadas a un ritmo cada vez mayor».[166]

La naturaleza como lucha; el beneficio como competencia; el consumo como insaciabilidad: esta es la impía trinidad de un capitalismo darwiniano. ¿Será eso la vida real? ¿O solo un espejismo en el desierto del dogma económico? En el mejor de los casos se trata de una contingencia histórica, tan real como el contexto social que moldeó nuestras concepciones e inspiró nuestras metáforas naturalistas. Reconocer esta relatividad es soltar las cadenas que nos atan a una prisión disfuncional creada por nosotros mismos. A partir de aquí podemos empezar a entender por qué el consumismo debe acabar cayendo. Y cómo reemplazarlo. Ese proceso también comienza con la metáfora.

Los límites de la competencia

La lucha competitiva no es la única respuesta posible a la escasez, pero es la que el capitalismo lleva integrada. Viene legitimada, además, por una metáfora de la naturaleza que, a su vez, pasó a través de una lente capitalista. Pero todo esto no es más que un marco narrativo. Hay otra historia que narrar, mucho más detallada. Lynn Margulis dedicó su vida a contarla.

Cuando era una joven estudiante de investigación, la teoría evolutiva estaba dominada por el neodarwinismo: una síntesis poco convincente de la obra de Darwin y las novedosas ideas del científico ruso Gregor Mendel sobre genética. Darwin veía la evolución como un proceso de cambio gradual. Para Mendel, la herencia genética era la transferencia de características fijas. ¿Cómo pudo una transferencia continua de características fijas conducir al cambio evolutivo masivo que hoy sabemos que tuvo lugar? Esta era la pregunta que se hacía la joven Margulis. La síntesis neodarwiniana sostenía que eran las mutaciones fortuitas en el

código genético las que daban lugar a la aparición de nuevas especies mediante el proceso de selección natural, la lucha por la existencia de los propios genes «egoístas». El azar ciego y la competencia implacable eran las metáforas dominantes del progreso.[167]

Para Margulis, todo esto era insatisfactorio. Preguntaba una y otra vez dónde estaban las pruebas empíricas. Por ejemplo, era posible inducir mutaciones en el código genético de las moscas de la fruta en laboratorio. El problema es que estas mutaciones solo provocan la enfermedad o la muerte de esas moscas, y no mejoras evolutivas de la especie, y menos aún el desarrollo de nuevas especies. La temprana toma de contacto de Margulis en Wisconsin con la idea marginada de simbiosis la llevó en una dirección distinta por completo.

Aún no había cumplido los veinte años cuando publicó su innovador artículo sobre la endosimbiosis: el proceso biológico por el que un tipo de bacteria se instala dentro de otro tipo de bacteria para formar una tercera célula nucleada más compleja. Como demostró Margulis, esta colaboración simbiótica fue el punto de partida de la evolución de toda la vida planetaria. Plantas, animales, seres humanos: todos somos el resultado improbable de un pacto evolutivo entre bacterias. Esta herencia está codificada en cada célula de nuestro cuerpo. La utilizamos para metabolizar, crecer y reproducirnos. «Somos comunidades ambulantes», dijo Margulis. «El diez por ciento o más de nuestro peso corporal es bacteriano, e ignorarlo es ridículo».[168]

La evolución no es la lucha incesante por la existencia de la que hablan los neodarwinianos, declaró. Cuando las bacterias unicelulares se unieron para crear células nucleadas, no solo encontraron una forma de sobrevivir juntas, sino que sentaron las bases de toda la vida en la Tierra. Sin la simbiosis, no estaríamos aquí. Las nuevas especies resultan de un esfuerzo de colaboración. La evolución surge de una respuesta cooperativa a las condiciones cambiantes de la vida. La colaboración desempeñó un papel esencial en nuestra existencia.

En la naturaleza hay lucha. Hay muerte, depredación y escasez. A veces la lucha por la existencia es una lucha desesperada por la

supervivencia. La carrera entre el depredador y la presa es real, pero la competencia no es la única respuesta. Y creer que lo era nos llevó al desastre.

Integrar la competencia a un nivel tan profundo en nuestras instituciones económicas y sociales es confundir la metáfora con la realidad. Es un error peligroso. Es un «punto ciego crítico que sigue sin ser analizado en el ámbito de la doctrina capitalista», escribe la experta en competencia Michele Meagher en su obra Competition is killing us, en donde desmonta de forma asombrosa los mitos del libre mercado. «Tenemos que actuar sabiendo que nos gobierna un sistema de creencias caduco que nos está empujando hacia un precipicio», insiste.[169]

Una vez establecido un conjunto de normas e instituciones que priorizan de modo sistemático la competencia sobre la cooperación, los beneficios sobre los salarios, la cantidad sobre la calidad y el consumo de hoy sobre la seguridad de mañana, es ya demasiado tarde para saber cuándo parar, y demasiado difícil hacerlo. Estamos enjaulados en un sistema económico que no permite distinguir con precisión entre codicia y necesidad y que solo ofrece las palancas más toscas cuando la economía se sale de control.[170]

Gaia es una tía dura

¿Nos iría mejor si elimin——áramos la competencia por completo? ¿O todavía cumple alguna función la mentalidad de frontera? Sin duda, la competencia puede sacar a veces lo mejor de nosotros. Puede enseñarnos a respetar a los demás. Puede proporcionar una sensación de logro. Las proezas deportivas, los esfuerzos artísticos, el rigor de las artes marciales... atestiguan los beneficios de la competición. También lo hace la capacidad de enfrentarse a probabilidades improbables, como hizo Ellen MacArthur en el océano Antártico; o Lynn Margulis, al cambiar el modo en que entendemos la evolución.

Al principio de su carrera, Margulis se asoció con el científico británico James Lovelock para ayudarle a ampliar y exponer su teoría de Gaia de que las condiciones dinámicas de la vida en la Tierra están reguladas por la suma de todos sus habitantes vivos. El nombre de Gaia (antiguo nombre griego de la madre Tierra) fue sugerido a Lovelock por el novelista William Golding, autor de El señor de las moscas. Se trataba de una metáfora para comunicar una teoría compleja a un público amplio. Su éxito fue indudable.

Lovelock concibió a Gaia como un solo organismo planetario. Esto fomentó la concepción popular de que el planeta estaba regulado por una especie de diosa benévola que haría que todo funcionara bien. Margulis creía que esta visión era errónea. Gaia no es un organismo, decía. Un organismo no se come sus propios desechos, señaló. Y Gaia no es benévola. «Aquellos que quieren que Gaia sea una diosa de la Tierra para un entorno humano tierno y mimoso no deberían buscar consuelo en ella», insistió. «Gaia es una tía dura, un sistema que funcionó sin personas durante más de tres mil millones de años».[171]

Margulis no era una optimista de peluche que veía el mundo de color rosa. Descubrió que la cooperación era esencial para la evolución, pero eso no significa que el mundo sea un lugar cálido y suave donde reina la colaboración sin límites. Margulis fue categórica al respecto. La preocupación de Gaia por el equilibrio planetario tiene poco o nada que ver con una benévola supervisión de los asuntos humanos. Cometer un error metafórico no se corrige cometiendo otro.

Conocemos el lugar donde estamos. La buena vida no está en los extremos sino en la virtud. La virtud no casa con el exceso. Casa con el equilibrio. Nuestra estrategia más adaptativa es la que da cabida a la competencia sin sacrificar el valor de la cooperación. Una estrategia que reconozca la lucha sin recurrir a ella por defecto, o a la huida en cada respuesta al peligro; que honre la mentalidad de frontera sin perder de vista la intimidad esencial del cuidado de los demás. En nuestra confrontación con los límites, siempre queda abierta la posibilidad de adaptarnos a ellos con valentía, ingenio y habilidad, en lugar de intentar superarlos con fuerza bruta e ignorancia.

Volvemos al puente de Potter Heigham. Tenemos una elección por delante. Adaptarnos y avanzar o luchar y fracasar. La opción del poscrecimiento está clara. Si reclutamos los límites como nuestro mentor, su sabiduría podrá guiarnos hacia nuestro máximo potencial como seres humanos.

Metáfora virtuosa

El modo en que abordamos esta elección depende de los valores que nos motivan como seres humanos. ¿Estamos abiertos al cambio? ¿Nos importa la tradición? ¿Nos impulsa el logro? ¿Nos motiva la preocupación por los demás? Todas estas cualidades conforman el espíritu humano. Y guardan una relación fascinante entre sí, como revela el trabajo del psicólogo Shalom Schwartz. En una serie de investigaciones a lo largo de varias décadas, Schwartz demostró que es posible organizar los valores humanos en torno a dos tensiones distintas en la psique humana (figura 2):

Figura 2. Representación simplificada del «Circumplejo» de valores humanos de Schwartz

La primera es la tensión entre el yo y el otro. Nos debatimos continuamente entre comportamientos egoístas y altruistas. Ambos han evolucionado en el ser humano a lo largo del tiempo. La autopreservación nos sirvió en condiciones de lucha o huida. Pero la preocupación por el otro fue fundamental para nuestra evolución como seres sociales. Sigue siendo vital para nuestros conceptos de crianza y cuidado. Es la base de la comunidad y la solidaridad. La misma tensión resulta familiar en la psicología del desarrollo. La diferenciación y la afiliación conforman nuestras primeras experiencias. Cuando somos niños, empezamos a depender totalmente de otras personas. Muy pronto comenzamos a querer separarnos de nuestros padres y distinguirnos de nuestros hermanos. Pero incluso de adultos seguimos experimentando la necesidad de pertenencia, el deseo de seguridad, el anhelo de un

lugar respetable en la sociedad.[172]

La segunda tensión se da entre la novedad y la tradición. Ya hemos visto que el deseo de novedad desempeña un papel crucial en el capitalismo de consumo. Los comerciantes explotan constantemente este aspecto del comportamiento humano en su afán por mantener y estimular la demanda de los consumidores. Mientras los empresarios innoven y los consumidores ansíen la novedad, un «círculo virtuoso» crea un impulso expansivo que hace avanzar el crecimiento. El comportamiento de búsqueda de la novedad está continuamente incentivado exactamente por esa razón.

La búsqueda de la novedad no es en sí misma disfuncional. En términos evolutivos, fue claramente adaptativa. Nos permitió resolver problemas de escasez, crear condiciones propicias para la vida y desarrollar sistemas sociales que pudieran responder rápidamente a condiciones que cambiaban con rapidez. Pero la búsqueda incesante de novedades no siempre es adaptativa. Aparte de su papel en la aceleración del consumo de energía y materiales, la novedad implica un riesgo. Las innovaciones no siempre tienen éxito y a menudo son disruptivas. Los continuos trastornos socavan la estabilidad necesaria para formar familias y grupos sociales cohesionados. Los valores contrapuestos de la conservación y la tradición son esenciales para el éxito de la sociedad humana.

En otras palabras, hay razones profundas y biológicas para la evolución de estas dos tensiones distintas en la psique humana. Por tanto, tiene sentido suponer que el florecimiento humano implica un sano equilibrio entre valores opuestos. Tiene sentido hablar, en términos aristotélicos, de una orientación de valores «virtuosa»: una que está finamente equilibrada entre los polos de cada tensión psicológica. O tal vez una que se mueva sin problemas y con capacidad de respuesta por el «circunplejo» de valores que se muestra en la figura 2, según exijan las condiciones.

En un mundo ideal, este es el tipo de flexibilidad que crearía una sociedad verdaderamente resiliente y adaptable a las condiciones cambiantes. Pero, en concreto, no es así como funcionan nuestras economías. De hecho, el «mapa de la psique humana» de Schwartz es enormemente revelador al permitirnos comprender la disfunción central del capitalismo. Siguiendo con determinación la metáfora

darwiniana, hemos creado un modelo económico que privilegia sistemáticamente un cuadrante particular del corazón humano. El hedonista egoísta y buscador de novedades (el cuadrante superior derecho de la figura 2) es el compañero perfecto del empresario inquieto y competitivo. Es un gran sistema para acelerar el crecimiento material, pero está mal alineado con una prosperidad genuina y duradera.

Por la misma razón, el camino a seguir parece ahora mucho más claro. No se trata de una demanda heroica para cambiar la naturaleza humana. Ni siquiera se trata de reducir las posibilidades humanas. Se trata de darse cuenta de que hay una historia diferente que contar. Una historia que reconoce la amplitud y la profundidad del alma humana. Una historia que dé cuenta de la afinidad con la tradición, así como de nuestro deseo de novedad. Una historia que reconoce nuestras raíces como criaturas evolutivas en una respuesta inherentemente colaborativa a la lucha por la existencia. Una historia que nos ofrece la tentadora libertad de ser no menos, sino más plenamente, humanos.

Instinto básico

La respuesta competitiva la tenemos, por supuesto, muy arraigada. No solo por la genética. Dos personas están de paseo por la montaña cuando se encuentran con un oso. Una de ellas se quita enseguida la mochila, saca las zapatillas y se las pone. «¿Qué estás haciendo?», le pregunta la otra. «No podrás correr más que un oso». «No necesito correr más que el oso», responde la primera. «Solo necesito correr más que tú». El chiste ilustra algunas de las peores formas posibles de reaccionar, si alguna vez uno se encuentra en semejante situación. Hay consejos mucho mejores. El primero es: no huyas; estás actuando como una presa. Otro, básico: mantén la calma; no entres en pánico.[173]

Es mucho más fácil decirlo que hacerlo, desde luego. Luchar o huir es una disyuntiva que llevamos inscrita en nuestra neuroquímica.

En respuesta a una amenaza percibida, nuestro «sistema nervioso simpático» crea una respuesta rápida e involuntaria que prepara el cuerpo para una acción rápida y agresiva. Se libera una avalancha de hormonas que envían señales a todos los órganos reguladores de nuestros niveles de energía. La insulina se suprime y aumenta el glucógeno, descargando un chute de glucosa en el torrente sanguíneo. El ritmo cardíaco aumenta, bombeando más sangre hacia los músculos. Nuestra respiración se acelera, enviando más oxígeno al cerebro. Las funciones corporales no urgentes permanecen en modo latente para que todos nuestros recursos puedan dedicarse a contrarrestar la amenaza inmediata.[174]

La excitación es tan rápida que a menudo apenas la registramos. Nos damos cuenta de que nos agachamos sin pensar para evitar algo, extendemos la mano para agarrarnos, gritamos para avisar a un niño en peligro, sin formular ninguna de estas intenciones de forma consciente. Esta respuesta «simpática» evolucionó igual que nuestros valores. Igual que nuestros apetitos. El sistema nervioso humano se creó en una época en la que los peligros físicos tenían características muy precisas: eran urgentes y eran letales.

Una vez pasado el peligro, el sistema nervioso «parasimpático» entra en acción, reduciendo el ritmo cardíaco, calmando la respiración y liberando insulina en el torrente sanguíneo. Este mecanismo de enfriamiento es tan importante como el de aceleración. Mantener un estado de excitación elevado durante largos períodos de tiempo supone un enorme esfuerzo físico para el cuerpo humano. Crea una enorme tensión en los órganos vitales, reduce nuestra capacidad de relajación y, a largo plazo, crea las condiciones para el estrés crónico, la morbilidad y la depresión. ¿Podría esta tendencia explicar las crisis de salud física y mental a las que nos enfrentamos?

La sociedad moderna se basa en el estrés. La inseguridad en el trabajo. La competencia entre empresas. La comparación social constante. Salgamos un momento a hacer una compra. Empiezas con las mejores intenciones. Tu hermana se casa la semana que viene. Quieres ir de punta en blanco. Al cruzar la puerta de los grandes almacenes te recibe el brillo de las luces y una música alegre. Poco después te encuentras con un espejo. Cerca de él, una

imagen de tamaño natural de una persona con unas proporciones perfectas pero imposibles que se sometió a lo que no está escrito para tener ese aspecto. Pero tú no tienes que saberlo. No te lo piden. Se te pide que te compares, de la forma más desfavorable posible.

Ni siquiera te das cuenta, pero tus niveles de estrés ya están aumentando. El cortisol está siendo bombeado a través de su sistema nervioso. Las facultades que te permiten tomar decisiones racionales están disminuyendo. Tu sentido de la urgencia se acelera. Muy pronto, si hay rebajas, estarás dándolo todo para encontrar una ganga. Incluso en una tienda más zen, la colocación juiciosa de productos y los mensajes subliminales te guiarán de manera implacable hacia la compra. Y las compras en línea no están menos pensadas para sobreexcitarte.

Los consumidores ansiosos e hiperactivos son la consecuencia inevitable de nuestra obsesión por el crecimiento. Nos dicen que las compras mantendrán a la gente en sus puestos de trabajo. También llenarán los bolsillos de los accionistas. Pondrán los impuestos en manos del gobierno, por supuesto. Mantendrán el crecimiento de la economía. Pero no finjamos. El estrés que se siente ante la simple obligación de lucir lo mejor posible en una boda tiene poco que ver con el vivieron felices para siempre. Es una estrategia perfeccionada hasta el último detalle para manipular nuestro sistema nervioso en pro del máximo beneficio. Ni siquiera está diseñada para conducir a la realización personal a largo plazo. Como ya vimos, es mucho mejor para la economía que no lo haga.

Esta competencia tiene resultados aún más perniciosos. Impulsa una desigualdad social que no se limita a los ingresos o la felicidad. Causa daños a nivel neuroquímico. «Las clases menos (acomodadas), menos educadas y más estresadas de la población dependen del mismo sistema de recompensa neural que las que se encuentran mejor», escribe el neurocientífico Peter Sterling en su fascinante libro ¿Qué es la salud?, pero tienen muchas menos oportunidades de experimentar esas recompensas. Y cuanto más espacio se resta a la comunidad para dárselo al consumismo, menos oportunidades tendrán. Los más pobres de la sociedad «corren un mayor riesgo de sufrir todo tipo de adicciones», afirma Sterling,

porque solo les queda buscar la satisfacción en otra parte. La desigualdad desempeña un papel fundamental en el fuerte aumento de la obesidad que analizamos en el capítulo 4, asegura.[175]

La adicción, la desesperación, el suicidio y la violencia son los frutos de nuestra obstinación en que la competencia egoísta sea la única respuesta factible a la lucha. Incluso en las circunstancias más extremas, el instinto de lucha o huida no es tan útil como creemos. Muy cerca del no te asustes de los tutoriales de ayuda sobre qué hacer si tropiezas con un oso, hay un consejo útil acerca de cómo permanecer juntos: mantente firme si es un oso negro; quédate tan quieto como puedas si es un oso pardo. Tu corazón palpita. Sientas la sangre bombeando. Tu neuroquímica está a tope. Sin embargo, incluso allí, ante el peligro de una lucha a vida o muerte por la existencia, tus mejores oportunidades de supervivencia están en mantener la cabeza fría y actuar en colaboración.

Muchos de los retos a los que nos enfrentamos en la sociedad moderna no son en absoluto de este tipo. La perspectiva de la escasez no suele representar una amenaza inminente para la vida. Es más bien un conjunto de condiciones que debemos sortear de continuo en busca de la prosperidad. Los límites materiales son reales. Pero caracterizar todos y cada uno de los límites como una lucha violenta por la existencia es contraproducente. De hecho, puede parecer paradójico. Incluso bajo presión extrema, actuar con ansia y agresividad rara vez funciona a nuestro favor.

El juego interior

Esta paradoja es bien conocida en la psicología del deporte. El deporte de competición es una forma de conflicto ritualizado. Jugando al tenis, por ejemplo, nos enfrentamos a un oponente que nos proyecta misiles sin parar a través de una red durante un par de horas. Los golpes exitosos se contabilizan para clasificar nuestro progreso de un momento a otro en una competición en la que el resultado final es la victoria o la derrota. El juego pretende simular

un conflicto violento con un resultado definitivo. Sin embargo, es sabido que tratar cada momento como una amenaza inminente para la supervivencia es una receta para el fracaso. La respuesta de lucha o huida reduce la capacidad física para ejecutar los elegantes golpes de pase o las impresionantes voleas que caracterizan al tenis en su mejor momento.

Los buenos tenistas lo saben. El «juego interior» del tenis consiste en un conjunto de técnicas para conseguir un estado mental específico que favorezca un rendimiento óptimo. Los jugadores recurren a todo tipo de rutinas y rituales para crear y proteger ese estado: respiración, visualización, relajación; botar la pelota cierto número de veces antes del saque. El objetivo es permitir que la destreza ganada con esfuerzo y la coordinación instintiva del cuerpo funcionen a la perfección para crear un tenis perfecto. Incluso el hecho de ganar o perder debe quedar fuera de juego por un tiempo para dar lugar al máximo rendimiento.[176]

El psicólogo húngaro Mihályi Csíkszentmihályi dio a este estado mental óptimo el nombre de «flujo». Las personas que «fluyen» manifiestan una claridad mental y una precisión de movimiento inusuales. Experimentan una sensación de confianza y control sobre la tarea. Pero también tienen la sensación de estar absortos en el momento, a veces incluso arrastrados por un impulso que está fuera de uno mismo. La gente describe una sensación de asombro y conexión con el mundo, un sentimiento de satisfacción más allá de la felicidad o la gratificación del placer. Incluso plantear la pregunta de si se es feliz durante esta experiencia tiene poco sentido. Como describió un músico en uno de los estudios de Csíkszentmihályi:

Estás en un estado de éxtasis tal que sientes que casi no existes. Lo viví varias veces. Mi mano parece desprovista de mí mismo y no tengo nada que ver con lo que está pasando. Me quedo apenas sentado, observando, en un estado de asombro y maravilla. Y la música fluye de sí misma.[177]

Se verificó que la fluidez es más probable cuando existe un buen equilibrio entre el nivel de habilidad y el grado de desafío al que uno se enfrenta. Cuando la destreza no está a la altura del reto, es probable que uno entre en pánico o se asuste. Cuando la habilidad es superior al reto, hay tendencia a perder la concentración o incluso a aburrirse. Cuando la habilidad y el desafío son altos, las condiciones son perfectas. Dos oponentes bien emparejados producen el mejor tenis que se puede apreciar. En el momento álgido del partido, los jugadores no son tanto competidores como colaboradores en un estado de flujo.

La habilidad y el entrenamiento mejoran nuestra capacidad de encontrar el flujo. Pero esta experiencia no se limita al deporte o al arte. Incluso la actividad cotidiana más sencilla puede generar flujo. Con el entrenamiento es posible desarrollar un estado mental en el que se permanece en flujo a través de todo tipo de situaciones diferentes. Alcanzar el flujo se convierte en un objetivo en sí mismo. Es un objetivo muy diferente al del placer o la satisfacción. Pero conlleva uno de los niveles más altos de plenitud que puede experimentar el ser humano.

Flujo virtuoso

En este punto, puede que sea necesario hacer una advertencia. Hay una popularización bastante simplista del lenguaje que habla de «fluir». Mantener la calma, tomarse las cosas con filosofía, relajarse: la idea de todas estas órdenes es contrarrestar la activación automática del sistema nervioso simpático. Útil en el territorio de los osos. Válido en nuestra sociedad sobreexcitada, en la que merece la pena repetirlo. Pero un exceso de relajación también puede reducir nuestra motivación para actuar, cuando esto es lo que necesitamos. Entonces se convierte en una negación de que haya nada por lo que luchar. Y eso es una mentira como un templo.

La vida de Margulis, por ejemplo, no estuvo exenta de lucha. Personificó el ideal de un científico dedicado a la búsqueda de la

verdad como un terrier. Ningún tenista ganó Wimbledon relajándose en la pista. Un jugador de tenis demasiado relajado fallará la volea de recuperación, no dominará el servicio y nunca se molestará en correr hacia atrás para recuperar un globo por encima de su cabeza. La fluidez conlleva, sin duda, cierta sensación de tranquilidad. Pero es una sensación de relajación muy dinámica y puede abarcar una actividad bastante extenuante y concentrada. El ideal de la fluidez, por tanto, es un equilibrio perfecto entre una gran concentración y una total relajación en el momento presente.[178]

El funcionamiento psicológico virtuoso, al igual que la salud física, consiste en lograr el equilibrio. Esto es cierto sobre todo en lo que concierne al flujo. Su máximo exponente es un estado de extraordinaria plenitud. El flujo ejemplifica con extraordinaria claridad los tipos de dividendos que nos quedan disponibles en un mundo poscrecimiento. Dividendos que el capitalismo suele ocultar. El énfasis continuo en la acumulación y la búsqueda incesante de más hace que el equilibrio sea casi imposible de alcanzar. El flujo nos ofrece satisfacciones mejores y más duraderas que el consumismo.

Aún más sorprendente es la posibilidad de que estas satisfacciones sean más sostenibles en términos ecológicos. Que las actividades de flujo podrían ofrecernos el potencial de vivir mejor con menos. Para divertirnos más con menos cosas. Está claro que esto no siempre es así. Es probable que algunas actividades que suponen un gran desafío y destreza sean una verdadera explosión, y tengan además una enorme huella medioambiental. Me viene a la mente, por ejemplo, el heliesquí en Davos. Pero es fascinante preguntarse si hay un conjunto de actividades que tengan un impacto medioambiental mínimo y, a la vez, el potencial de conducir a experiencias «radicales» satisfactorias en sí mismas.[179]

Fue esto lo que propuso Czíkszentmihályi. Su argumento parte de la idea de que los seres humanos tienen dos tipos de objetivos. Los objetivos materiales son los que «apuntan a la conservación del organismo en su estado actual». Los objetivos trascendentes son aquellos que van más allá de nuestras necesidades materiales «para crear ideas, sentimientos, relaciones y objetos que antes no

existían». Dedicar nuestra atención a uno de estos tipos de objetivos disminuye nuestra capacidad para dedicarla al otro. Al centrar nuestra atención en el flujo, podemos pisar el planeta con más cuidado, sugiere.[180]

Mis colegas Amy Isham, Birgitta Gatersleben y yo queríamos comprobar esta hipótesis. Analizamos la relación entre las experiencias de flujo y el impacto ambiental de las experiencias de ocio en Estados Unidos. La muestra nos reveló un conjunto muy heterogéneo de actividades de alto flujo y bajo impacto. Las actividades en sí ya las conocíamos de la literatura sobre el flujo. Se centraban en cinco temas clave: deportes físicos, actividades artesanales y creativas, interacciones sociales, relaciones románticas y prácticas contemplativas como la meditación. Todas estas actividades tienen un bajo impacto medioambiental. Pero las personas que las practican manifiestan altos niveles de flujo y de bienestar.[181]

Está claro que estas cosas no siempre son fáciles de conseguir, sobre todo en la sociedad actual, demasiado materialista. En otro estudio, descubrimos que el simple hecho de favorecer los valores materialistas es suficiente para socavar el potencial de las personas para experimentar el flujo. Parece ser que el daño creado por el capitalismo de consumo no se limita a su impacto en el planeta. Nos gusta creer que la riqueza material representa el progreso. Pero en algunos aspectos muy concretos, el enfoque en las cosas materiales supone una traba real a nuestro pleno desarrollo.

El flujo no es algo que se compra en un supermercado. Ninguna de las prácticas identificadas en nuestro estudio es un producto fácil de comercializar, pese a los esfuerzos de los publicistas por persuadirnos de que lo son. Cada una de ellas requiere una inversión de tiempo y habilidad, un tema al que volveré más adelante. Pero el rendimiento de esa inversión es enorme. Nos ofrece una ruta hacia la cima más alta de la realización humana a una fracción del coste medioambiental del consumismo. Y parece ser algo que está al alcance de cualquiera que lo persiga. El juego interior no tiene guardianes. El flujo nos ofrece los cimientos de un mundo poscrecimiento que no solo es tan bueno como la promesa rota del capitalismo, sino que supone una mejora muy considerable.

Creadores de poemas

El artículo seminal de Lynn Margulis «Sobre los orígenes de las células mitosantes» fue publicado en 1967. Revelaba que nuestra metáfora dominante de la naturaleza, extraída del entorno social del primer capitalismo y asimilada sin reflexionar a la economía, era errónea en su fundamento. La lucha puede ser inevitable. Pero nuestra respuesta a ella no lo es. No estamos confinados en la ingenua y dolorosa prisión de la lucha competitiva e implacable por la vida. La evolución misma es el resultado de una colaboración histórica de proporciones épicas.

Es difícil concebir lo radical que fue esta idea en su momento. El artículo fue rechazado quince veces antes de ser publicado por fin en el Journal of Theoretical Biology. Durante más de una década, este estudio fue más o menos ignorado por la biología dominante. Su primer borrador de un libro que ampliaba la teoría fue rechazado por el mismo editor que lo encargó. Sin embargo, hoy en día se considera uno de los clásicos de la biología del siglo xx. Anunció una «revolución silenciosa» en el pensamiento evolutivo.[182]

Ese artículo de 1967 se publicó con su nombre de casada, Sagan, aunque Lynn y Carl estaban divorciados. Tal vez fuera un homenaje adecuado a su tiempo junto al hombre que había inspirado su amor por la ciencia. Tal vez fuera en parte su trabajo lo que él tenía en mente cuando hizo el comentario citado al principio de este capítulo: «De vez en cuando, una nueva idea resulta ser acertada, válida y maravillosa». Margulis fue una entusiasta del matrimonio con Sagan, una «apasionada incursión en el terreno amoroso» que tuvo «un comienzo rocoso y un final no menos abrasivo», escribió. En un momento dado, antes de la boda, grabó una cinta para recordarse a sí misma las razones por las que casarse con él sería una «decisión estúpida y autodestructiva».[183]

Algunas de esas razones estaban claras. Ambos eran unos seres ardientes, curiosos y apasionados. Ambos tenían grandes

ambiciones para su vida profesional. Pese al emergente feminismo, en esa época todavía se esperaba que las mujeres se quedaran en casa cuidando de los niños. «No es humanamente posible ser a la vez una buena esposa, una buena madre y una científica de primer nivel», escribió Margulis tras el fracaso de su segundo matrimonio. «Nadie puede hacerlo: algo hay que dejar». Además, parece ser que Carl Sagan y Lynn Margulis miraban, desde el principio, en direcciones distintas.[184]

Todos somos simbiontes. Los primeros organismos multicelulares fueron producto de la simbiosis. Los líquenes bajo el puente de Potter Heigham son simbiontes. También la existencia humana es una encarnación viva de la colaboración. Nacemos de la capacidad de reunirnos y permanecer juntos el tiempo suficiente para crear cosas nuevas, diferentes y maravillosas. Al día siguiente del nacimiento de su primer hijo, en 1959, Carl Sagan escribió en su diario: «Resulta extraño añadir nuestra hebra al hilo rojo (del destino). Nunca había tenido una sensación tan fuerte de ser una criatura de transición, en una vaga posición intermedia entre el barro primitivo y las estrellas».[185]

Una década más tarde, Sagan iba a montar la primera «cápsula del tiempo» enviada al espacio desde la Tierra, un «mensaje en una botella» para cualquier vida inteligente que pudiera tropezar con ella. El Voyager Golden Record era un disco de cobre dorado de 12 pulgadas que contenía imágenes y sonidos seleccionados a conciencia para representar la vida en la Tierra. Dos de estos discos fueron lanzados en las dos naves Voyager que abandonaron la órbita terrestre en 1977. Ambos siguen vagando, en solitarias trayectorias, por la Vía Láctea.[186]

Por su parte, Margulis era una apasionada de la Tierra. En la década de los noventa, los medios de comunicación todavía la describían como «la rebelde madre científica de la Tierra». No es extraño que le gustara esa reputación. A menudo acusaba a sus detractores de confundir las intenciones de Darwin y de «regodearse en su interpretación zoológica, capitalista, competitiva y de coste y beneficio» de la evolución. Hacia el final de su vida, le preguntaron en una entrevista si alguna vez se cansó de que la llamaran polémica. «No considero mis ideas polémicas», respondió. «¡Las

considero correctas!».[187]

Todos somos «contadores de historias y creadores de poemas». La economía es una forma de contar historias. El mito del crecimiento dominó nuestra historia cultural durante un siglo o más. La ciencia procede a través de la metáfora. Es inevitable. En defensa de esta inevitabilidad, Margulis solía citar a su poeta favorita, Emily Dickinson, a la que llamaba, con cariño, su vecina de al lado. (Las dos mujeres vivían en Amherst, Massachusetts). «Di toda la Verdad, pero dila de forma oblicua», escribió Dickinson:

el éxito está en el Circuito

excede en brillo nuestro enfermizo Placer

la sorpresa espléndida de la Verdad

como un Relámpago explicado

a los Niños en tono ameno

la Verdad debe deslumbrar poco a poco

o nos cegará a todos.[188]

Pero Margulis también sabía que nunca debemos dejarnos seducir por el poder de la narrativa. Hacerlo es acabar creyéndonos cuentos de hadas. Y esta fue otra lección que una «chica rápida, entusiasta e ignorante» logró enseñar al mundo.

---

145. Margulis (1999, pág. 9).

146. Sagan (1996, pág. 304).

147. Para conocer los detalles de la historia de Margulis, véase, por ejemplo, Sagan (2012) y sus contribuciones. Véase también Margulis (1999, pág. 19).

148. Margulis, citado en Sapp (2012, pág. 59).

149. Narrativas económicas: Shiller (2019). Draghi, véase: https://www.cusp.ac.uk/themes/aetw/blog-tj_eubef19/. Respuesta a la pandemia, véase: https://www.nytimes.com/2020/03/23/business/economy/federal-reserve-how-rescue.html

150. McCloskey (1990, pág. 5); Rorty (1979, pág. 12); McFague (1988, pág. 34).

151. Darwin (1859). El título alternativo de su famoso libro El origen de las especies por medio de la selección natural era «la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida».

152. Para un análisis más detallado de esta metáfora y su relevancia para la sostenibilidad, véase Jackson (2003). Véase también Case-Winters (1997); Gale (1972); Roszak (1992). Sobre la xenofobia en la actualidad, véase Norris e Inglehart (2019).

153. Darwin (1887), «My Several Publications».

154. Sobre Malthus, véase, por ejemplo: Kallis (2019); Ridley (2015). Está claro que la idea de que la vida implica sufrimiento no es algo que él haya sacado de la nada. De hecho, quiero volver a esa idea al final de este libro, dada su gran importancia en la investigación de lo que puede significar de veras la prosperidad.

155. Poema definitorio de la época victoriana: https://www.bl.uk/collectionitems/in-memoriam-ahh-by-alfred-lord-tennyson. Temple of Nature: Darwin (1803, canto IV).

156. Leviatán: Hobbes (1651).

157. Kuhn (1970).

158. Roszak (1992, pág. 153).

159. Sobreproducción: véase Kenway (1980, pág. 25).

160. Véase Dichter (1964); Jackson (2002); Ridley (1994).

161. Véase: https://newint.org/features/2012/05/01/consumer-

culture-idealism.

162. Véase Douglas (1976); Douglas e Isherwood (1996); Jackson (2006).

163. Williams (1955, págs. 61-62). Véase también Jackson (2017, capítulo 6).

164. Vivir sin vergüenza: Smith (1776, Libro V, Capítulo II, Parte II). Véase también Sen (1984, pág. 79).

165. Véase: https://newint.org/columns/essays/2016/04/01/psycho-spiritualcrisis

166. Lebow (1955, pág. 7).

167. El relato que hace de esto Richard Dawkins (1976) en El gen egoísta –otra metáfora extraída de un paisaje del todo cultural– lo llevó al paroxismo definitivo.

168. Artículo pionero: Sagan (1967). Comunidades ambulantes: https://science.sciencemag.org/content/252/5004/378. Véase también Margulis (1999).

169. Meagher (2020, pág. 6).

170. Codicia y necesidad: véase, por ejemplo, Gough (2017) para un análisis pertinente de la relación entre calor (cambio climático), codicia y necesidad.

171. Gaia es una tía dura: https://www.edge.org/conversation/lynn_margulis-chapter-7-gaia-is-a-tough-bitch

172. Véase Schwartz (1999; 2006).

173. Véase, por ejemplo: https://www.pbs.org/wnet/nature/the-good-thebad-and-the-grizzly-what-to-do-if-you-encounter-a-bear/117/

174. El sistema nervioso simpático es la parte del sistema nervioso automático de nuestro cuerpo que responde a la percepción de peligro: https://www.livescience.com/65446-sympathetic-nervous-

system.html

175. Sterling (2020, pág. 152).

176. El juego interior: Gallwey (1975).

177. Flujo: Csíkszentmihályi (1990; 2000; 2003). Experiencia extática: citado en la charla de Csíkszentmihályi: https://www.ted.com/talks/mihaly_csikszentmihalyi_flow_the_secret_to_happiness?language=en

178. Sobre las características del flujo: Csíkszentmihályi (2000).

179. El heliesquí y el heli-snowboard (en los que los participantes vuelan en helicóptero hasta un lugar de aterrizaje en lo alto de la montaña para evitar la engorrosa subida en telesquí) son tan perjudiciales para el medio ambiente que están prohibidos en algunos países. Davos es uno de los pocos lugares de Europa en los que se puede practicar: http://www.swissskivacations.com/pages/en/DavosSkiingSnowboarding.html#heliskiing

180. Csíkszentmihályi (2003, págs. 94-95). Esta distinción reverbera sin duda la que hace Hannah Arendt entre trabajo y labor, véase el capítulo 7.

181. Flujo de bajo impacto: Isham et al. (2018). Materialismo y flujo: Isham et al. (2020).

182. «Sobre los orígenes»: Sagan (1967). Symbiosis in Cell Evolution: Margulis (1981). Revolución silenciosa: véase Sapp (2012, pág. 63); véase también: Margulis (1999); https://vimeo.com/ondemand/symbioticearthhv/303309866

183. Margulis (1999, pág. 19).

184. Véase: https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/lynn-margulis-leading-evolutionary-biologist-dies-at-73/2011/11/26/gIQAQ5dezN_story.html

185. De la introducción de Dorion Sagan (2012, pág. 3) al volumen en memoria de la vida y obra de su madre.

186. Voyager: https://voyager.jpl.nasa.gov/golden-record/

187. Madre rebelde/detractores capitalistas: https://science.sciencemag.org/content/252/5004/378. Being right: https://www.discovermagazine.com/the-sciences/discover-interview-lynn-margulis-says-shes-notcontroversial-shes-right

188. Decir toda la verdad: Franklin (1999, #1263; Johnson 1955, #1129); véase también: https://www.poetryfoundation.org/poems/56824/tell-allthe-truth-but-tell-it-slant-1263

De vuelta a la labor

El obrar y su producto, el artefacto humano, confieren una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al carácter fugaz del tiempo humano.

Hannah Arendt, 1958[189]

La recompensa del trabajo es vida. ¿Acaso no es suficiente?

William Morris, 1890[190]

En octubre de 1957, apenas unos meses después de que Lynn Margulis y Carl Sagan se casaran, la Unión Soviética envió al espacio el primer satélite orbital. Fue uno de esos momentos extraños de la historia que cambian el rostro del mundo social. El lanzamiento del Sputnik dio el pistoletazo de salida a la carrera espacial, intensificó la carrera armamentística y agudizó la Guerra Fría. También fue un gran golpe para la autoestima de Estados Unidos: no ser la primera nación en llegar al espacio. Pero sirvió de acicate para que John F. Kennedy anunciara en 1961 el programa Apolo «moon shot»: poner un hombre en la luna antes del final de la década. El objetivo se cumplió. Aunque él no llegó a verlo.[191]

El Sputnik también anunció una nueva relación entre la humanidad y el planeta Tierra. Como señaló la filósofa política Hannah Arendt en el prólogo de su obra maestra de 1958 La condición humana, ir al espacio nos permitiría ver y apreciar nuestro hogar terrestre por primera vez en la historia. Nos recordaba que «la Tierra es la quintaesencia de la condición humana». Y la propia naturaleza, «por lo que sabemos, puede ser única en el universo al proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que pueden moverse y respirar sin esfuerzo y sin artificios».

Otros vieron en el Sputnik una puerta al más allá. Para Carl Sagan fue el comienzo de esa búsqueda de vida en otros lugares. Un titular de un periódico estadounidense de la época celebraba el lanzamiento como «un paso para huir de (nuestro) aprisionamiento en la Tierra». Arendt estaba intrigada por ese sentimiento. No la sorprendió. En la ciencia ficción coetánea, ya se había fijado en cuán arraigada estaba la idea de «rebelión contra la existencia humana». Y reconocía en ella un sueño compartido de que la tecnología nos liberaría de la lucha por la existencia. No obstante, para ella, ese sueño era contraproducente. La sociedad moderna no estaba en condiciones de apreciarlo.[192]

Ya no reconocemos las «actividades más elevadas y significativas por las que esta libertad merecería ser ganada», creía. La característica más destacada de esta época es la irreflexión, aseguró. Nos sumimos en «la imprudencia o la confusión desesperada o la repetición complaciente de "verdades" ahora banalizadas y vacías». Casi podría haberse escrito para el mundo de la posverdad en el que cada vez nos encontramos más inmersos. Su respuesta fue un llamamiento a la reflexión. «Lo que propongo, por tanto, es muy sencillo», escribió en La condición humana. «No es más que pensar en lo que estamos haciendo».[193]

La obra de Arendt resuena con las ideas de este libro por todo tipo de razones. La condición humana prescribe y circunscribe a la vez las posibilidades de felicidad. Conecta la naturaleza de nuestra existencia, con su innegable materialidad, con la creatividad irreprimible de nuestros sueños y aspiraciones. El examen forense de Arendt de la vita activa ofrece un análisis incisivo del mundo del obrar humano. El objetivo de este capítulo es explorar ese mundo con más detalle.

El obrar es esencial para la condición humana. Es un componente vital de nuestra prosperidad. Proporciona, como veremos, las condiciones para la esperanza. Sin embargo, bajo el yugo del capitalismo, es algo que quedó atrapado en una trampa que nos paraliza. Quiero explorar en qué consiste esa trampa. Pero también quiero esbozar un plan de escape. Argumentaré que una economía poscrecista, de poscrecimiento, nos permite devolver el obrar al lugar que le corresponde en el corazón de la sociedad.

La vida en primera línea

Ocurrió algo extraordinario cuando la COVID-19 obligó a casi todos los países del mundo a un largo período de confinamiento que paralizó gran parte de la economía. De golpe, de la noche a la mañana, empezamos a entender qué es lo que realmente importa en la sociedad. La asistencia sanitaria, el suministro de alimentos y los servicios básicos eran los trabajos de los que no podíamos prescindir. Los cuidadores resultaron ser vitales. Eran la primera línea absoluta de la batalla para contener el virus. Los trabajadores de las granjas y de las cadenas de suministro de alimentos resultaron ser importantes. Y los dependientes de las tiendas y los repartidores, también. Y la recogida de residuos y la limpieza. Los limpiadores resultaron ser mucho más importantes de lo que creíamos.

Esta revelación encerraba una gran ironía. Habría sido para echarse a reír si no hubiera sido tan trágica. Estos eran, en muchos casos y por razones un poco distintas, los trabajos que durante décadas habían sido infravalorados. Estas eran las personas que habían sido utilizadas y maltratadas, sobrecargadas de trabajo y encima mal pagadas, mucho antes de que llegara la crisis. En los largos años de austeridad, en particular, los recursos del sector sanitario se habían diezmado de manera sistemática, dejando a los trabajadores vitales enfrentados a «objetivos de productividad» poco realistas y viviendo bajo estrés y sobrecarga laboral. Mucho antes de la pandemia, los trabajadores sanitarios de primera línea ya se enfrentaban al agotamiento.[194]

Un estudio sobre la alimentación y la agricultura realizado el año anterior al brote del virus arrojó un resultado sorprendente y vergonzoso. Incluso en un país rico como el Reino Unido, había trabajadores del sector de la producción de alimentos que no podían permitirse una alimentación adecuada. Los prestadores de los servicios sociales más básicos tenían que acudir a los cada vez más numerosos «bancos de alimentos» para mantenerse con vida. Tener

que aceptar donaciones de extraños por bienes esenciales que uno mismo trabajó para producir es una perversión tan aberrante del valor económico que había que verla para creerla.[195]

El concepto global de una economía de mercado –y su ventaja sobre una economía de subsistencia– es que el trabajo puede generar lo que se llama un excedente. Cada trabajador puede producir más de lo necesario para su propia supervivencia. Estos excedentes pueden intercambiarse por ingresos. Estos ingresos se pueden gastar en otras cosas que produjeron otros trabajadores. Sin embargo, los trabajadores del sector más vital de la economía parecen generar un excedente negativo: son incapaces de alimentarse a sí mismos y a sus familias sin recurrir a la limosna.

La situación no era mejor en los sectores mal pagados y «no cualificados», como los almacenes de reparto y distribución y la limpieza. A menudo trabajan con contratos de cero horas, sin paga de vacaciones ni derecho a baja retribuida, y se matan trabajando, en sentido literal, porque es lo único que se pueden permitir. Son las personas que el economista Guy Standing denomina «precariado». Comunidades enteras que dependían de trabajos precarios y mal pagados para subsistir. Personas que se encontraban cada vez más al final del camino: desfavorecidas, sin derechos y desilusionadas.[196]

Sería un error sugerir que aquí y solo aquí se encuentran las raíces del populismo que empezó a apoderarse de la política en los años anteriores a la pandemia. Cabe precisar que ese populismo era un síntoma del sistema económico distorsionado que, de manera sistemática, captaba para unos pocos las ganancias sobre el capital y excluía a los demás del acceso a derechos básicos y condiciones dignas. Pero eran sin duda los sectores en los que la creciente precariedad salarial y el deterioro de las condiciones laborales precipitaban a la gente hacia un creciente sentimiento de aislamiento y alienación: es su maldito PIB; no el nuestro.

Trabajo: el amor perdido

Arendt hace una distinción crítica entre trabajo y labor, o entre trabajar y obrar. No es una distinción obvia. Pero como señaló en La condición humana, ambas palabras persisten en casi todos los idiomas del mundo. Así que tal vez lo extraño sea que la sociedad moderna las eluda y que la distinción siga siendo útil para nosotros. Lo que está claro es que su caracterización del trabajo (en contraposición a la labor) capta de forma muy precisa las actividades que el capitalismo dejó atrás: los oficios que la pandemia reveló como tan esenciales para el desarrollo humano.

El trabajo mantiene las condiciones para vivir. Proporciona la base de la salud. Crea los cimientos para que la sociedad florezca. A veces, las personas que «obran» quedan excluidas de la economía de mercado. Labores como las tareas domésticas, la crianza de los hijos, el cuidado de los ancianos, a menudo no son remuneradas. Sin embargo, «su valor para la sociedad y para la vida misma es de todo en todo vital. El trabajo asegura no solo la supervivencia de cada persona, sino la vida de la especie», decía Arendt. Es este tipo de actividad el que más se corresponde con el proceso biológico de la existencia humana: crecimiento, metabolismo y más tarde decadencia. «La condición humana del trabajo es la vida misma», escribió.[197]

En esas palabras resuena un diálogo asombroso de William Morris en su novela Noticias de Ninguna Parte, escrita a finales del

xix

. El narrador, llamado Guest, viaja por una utopía llamada Ninguna Parte, donde toda labor se realiza de forma voluntaria, sin aparente pago. Guest pregunta a su guía, el Viejo Hammond: «¿Cómo se consigue que la gente participe en alguna labor sin que haya recompensa por su trabajo?». «¿Sin que haya recompensa por su trabajo?», replica el Viejo Hammond, con gravedad. «La recompensa del trabajo es la vida. ¿Acaso no es suficiente?».[198]

A día de hoy, esto nos suena raro. También puede resultar peligroso en una sociedad donde los que trabajan están expuestos a condiciones indignas y retribuciones inadecuadas. Pero eso es parte

de la cuestión que Morris quiso plantear. Noticias de Ninguna Parte es una crítica a un sistema donde el trabajo se considera únicamente un recurso para extraer un excedente que el trabajador nunca llega a recibir. En Ninguna Parte, el reparto de los bienes es equitativo y acorde a las necesidades de cada uno. En estas condiciones, es fácil que el trabajo necesario para producirlos pueda ser su recompensa.

Una parte de esa recompensa proviene de nuestra naturaleza como animales físicos. Morris y Arendt, cada uno a su manera, hacen esta misma afirmación. Nuestra naturaleza animal nos habilita para trabajar. Esto no es nuevo. El trabajo es vital. Evolucionamos de tal forma que nos dotamos de medios para satisfacer nuestras condiciones de vida. Esto es cierto en el sentido biológico de ser animales que trabajan por su propia reproducción (trabajo de parto), así como en el sentido cotidiano de animales biológicos que deben realizar trabajo físico para sobrevivir. Entendido de este modo, el trabajo es algo distintivo de la especie humana.

El desarrollo de las herramientas aumentó la eficiencia del trabajo. Mucho más tarde, la industrialización supuso un incremento significativo de la energía disponible (combustibles fósiles) que permitió que las máquinas nos sustituyeran en la realización del trabajo más duro. A la vez, nos «liberó», no de todas, pero sí de muchas de las tareas que constituyen el trabajo en el sentido utilizado por Arendt. A medida que nos fuimos volviendo menos activos, menos condicionados por el trabajo, nos distanciamos cada vez más de cualquier sentido de recompensa y ahora a menudo «sufrimos» estas actividades en vez de «disfrutarlas». En el capítulo 4, me referí a la opinión de Arendt según la cual la felicidad solo se encuentra en el «agotamiento doloroso y la regeneración placentera» del trabajo físico. Es una visión que nos resulta casi del todo ajena.

A veces, al darnos cuenta demasiado tarde de nuestra propia necesidad de actividad física, iremos al gimnasio, nos apuntaremos a clases de ejercicio físico, nos entrenaremos para maratones, solo para recuperar la sensación de bienestar físico que proviene de una vida física activa. Y haremos todo esto sin apenas darnos cuenta de que vivimos en una sociedad en la que el trabajo físico está mal

visto, es algo desagradable, innecesario y poco gratificante. Nuestro «programa» por defecto es delegar la mayor parte posible de este trabajo en personas que están degradadas a los rangos más bajos de la sociedad. Incluso planteamos esta liberación del trabajo como un beneficio. Arendt y Morris lo vieron como una pérdida sustancial.

El amor y san Agustín

Hannah Arendt nació en 1906 en Hannover, Alemania, pocas semanas después de la trágica muerte de Boltzmann en Duino. Se crió en la ciudad prusiana de Königsberg (actual Kaliningrado), hija única de padres judíos de clase media de ascendencia rusa. Su padre murió cuando ella tenía 7 años. Hannah fue criada por su madre en una casa con una biblioteca repleta de libros de filosofía y poesía. Esta temprana inmersión en la literatura moldeó su educación. «Verá, todos los libros estaban en la biblioteca de casa; solo había que sacarlos de las estanterías», explicó más tarde en una entrevista. «Para mí, de algún modo, la cuestión era: puedo estudiar filosofía o ahogarme, por así decirlo». Decidió estudiar filosofía.[199]

Al igual que Mill, empezó a leer a los clásicos desde una edad temprana. Al igual que él, le atrajo la vida intelectual (a la que llamaría más tarde vita contemplativa). La investigación intelectual seguiría siendo una pasión durante toda su vida y le proporcionaría la inspiración para su último libro (inacabado). Pero para Arendt, a diferencia de Mill, la vida del espíritu (la vida psíquica) debía estar siempre equilibrada con el reconocimiento de nuestra naturaleza encarnada de animales que viven en un mundo material. Este reconocimiento es el núcleo de La condición humana y surgió, en parte, de su experiencia de haber crecido en la Alemania de los años veinte.

No eran buenos tiempos para ser judía. Ya en la escuela se dio cuenta de que la trataban de forma distinta. Pero bajo el cuidado de una madre que le inculcó el sentido de su propio valor, esa diferencia de trato no hizo más que reforzar su fuerza de voluntad y

su carácter. A los 15 años fue expulsada del instituto por liderar una rebelión estudiantil contra un profesor que la insultó. Cuando era una joven estudiante universitaria en Marburgo, se enamoró de su profesor, el filósofo Martin Heidegger, con quien mantuvo un romance corto y pasional. La atención de su maestro a los procesos del pensamiento humano dejó una profunda huella en Arendt. El «pensamiento apasionado» se convirtió en la base de gran parte de su obra.

Pero el romance no tuvo un final feliz. Heidegger era diecisiete años mayor que ella, estaba casado y tenía hijos. Sus ambiciones con respecto a ella no coincidían con las que ella tenía para sí misma. En un momento dado, trató de convencerla de que abandonara la filosofía, alegando que no era una profesión para una mujer. Desde el punto de vista político, estaban a años luz de distancia. Heidegger respondió al auge del nazismo capitulando a la política de la época y acabó afiliándose al Partido Nazi. Arendt se resistió a su avance con todas sus fuerzas y acabó siendo arrestada en Berlín por recoger pruebas del sentimiento antisemita que ya comenzaba a aflorar. Escapó de la cárcel hablando con el oficial que la detuvo, pero luego tuvo que huir para salvar su vida, viajando de noche por las montañas hasta llegar a lo que entonces era Checoslovaquia. Desde allí se dirigió a París, donde trabajó durante varios años rescatando a jóvenes judíos de Europa y reubicándolos en kibbutzim en el entonces Mandato británico de Palestina.[200]

Cuando se le preguntó más tarde por qué había elegido este trabajo tan concreto y pragmático en ese momento de su vida, reconoció que en parte había sido por su desilusión con los intelectuales (incluido Heidegger, por supuesto) que habían capitulado ante los nazis. «Nunca creí que los judíos y en particular los intelectuales judíos alemanes hubieran actuado de otra forma si sus circunstancias hubieran sido distintas», explicó. «Pensé que tenía que ver con esta profesión, con ser un intelectual». Lo más sorprendente es que mantuviera su amistad con Heidegger durante toda su vida. Pero la unión de la experiencia visceral con su pulsión hacia la vida del espíritu impulsó su obra en una dirección muy concreta: hacia la misma tensión entre los límites materiales y las aspiraciones humanas que es el núcleo de este libro.[201]

Poco después de terminar su relación con Heidegger, escribió su tesis doctoral sobre el concepto de amor en los escritos de Agustín de Hipona. Empieza su exploración con un relato de la idea de que el amor es una forma de apetencia. «El bien [que] anhela el amor es la vida», escribió. «Y el mal [que] rehúye el miedo es la muerte». Lo que sigue es un análisis excepcional de los mismos dilemas extremos que exploraría más tarde en La condición humana. «Todo "tener" está gobernado por el miedo, todo "no tener" por el deseo», escribió. «Solo un presente sin futuro es inmutable y está libre de amenaza».

Este primer escrito contiene las raíces de su argumento de que la única felicidad verdadera reside en el trabajo, porque este es, ante todo, una parte inevitable de estar vivo. En su forma más pura, es un estado en el que el futuro se reduce a nada, el pasado es irrelevante y solo queda el presente. «La vida feliz es la que no podemos perder», escribió en El concepto de amor en san Agustín. La única vida que no podemos perder es nuestra inevitable participación en la lucha por la existencia. O, como expresaría más tarde, la recompensa del trabajo «es la forma humana de experimentar la felicidad pura de estar vivo que compartimos con todas las demás criaturas vivas».[202]

Arendt también se dio cuenta de que esta felicidad existencial no acaba con nuestro anhelo. Como seres mortales, somos conscientes, en continuo y con pesar, de que al final nos moriremos. Cuanto más nos alejemos de las condiciones físicas del trabajo, más tiempo tendremos para comprender la naturaleza efímera de nuestra existencia. Cuanto más consigamos mantener nuestro funcionamiento fisiológico y menos inmersos estemos en el proceso de trabajo, con tanta más claridad veremos que nuestras vidas se viven en una condición de inseguridad irresoluble. Resolver la lucha por la subsistencia nos arroja a otro tipo de lucha.

Nuestro deseo de vivir se convierte en un deseo de inmortalidad. De permanencia. De algo sólido más allá del interminable ciclo de agotamiento y rejuvenecimiento al que aferrarse. Aquí es donde entra en juego la distinción de Arendt entre trabajo y labor. Más allá de la lucha continua del trabajo se encuentra la labor minuciosa de la construcción del mundo. La respuesta distintiva de los

humanos a un mundo efímero es intentar construir un mundo de permanencia: un mundo que no esté siempre y del todo sujeto al ciclo implacable de regeneración y decadencia. A este otro mundo lo llama Arendt el mundo del artificio humano. Es la suma total de nuestra creación por encima de la tarea de mantenimiento físico y la mera supervivencia. Es el objetivo de aquello a lo que Csíkszentmihályi podría llamar nuestras metas trascendentes.

Las recompensas del flujo

El obrar, en opinión de Arendt, es aquello a que nos dedicamos para construir y mantener la durabilidad del mundo humano. Mientras que el trabajo implica cuidado y sustento, el obrar es el dominio de la creación y la creatividad. Requiere oficio, habilidad y visión. Se trata de soñar sueños y hacer cosas. Según Arendt, nuestras actividades de construcción del mundo no consisten tanto en permanecer vivos como en evitar nuestro miedo a la muerte. Como escribió en el epígrafe inicial: «El obrar y su producto, el artefacto humano, confieren una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al carácter fugaz del tiempo humano».

Es posible que el obrar no ofrezca la misma felicidad elemental que el trabajo visceral del cuidado. Pero la artesanía y la creatividad siguen ofreciendo un enorme potencial de realización. En palabras de la antropóloga Mary Douglas, el obrar nos ofrece la posibilidad de «ayudar a crear el mundo social y encontrar un lugar digno en él». La capacidad de participar en la vida de la sociedad es vital para nuestra salud psicológica y social. Para el individuo, proporciona el medio de pertenecer. Para la sociedad, proporciona el mecanismo de cohesión.[203]

La tarea de construir el mundo nos exige invertir nuestras habilidades como personas dedicadas a la creación, la artesanía, la arquitectura, el diseño, la ingeniería, la música, la docencia, la danza. Y como esta inversión absorbe nuestra atención –nuestra «energía psíquica»–, puede conducir de forma directa a la

experiencia de flujo descrita en el capítulo anterior. Csíkszentmihályi señala que las personas suelen experimentar el flujo con más facilidad en el trabajo que en su tiempo libre, sobre todo en un mundo sobrecargado de placeres vicarios y pasivos. El trabajo es el lugar donde se desarrollan las habilidades y se afrontan los retos. Las condiciones del flujo están presentes. Encontrarlas fuera del trabajo requiere un tipo particular de esfuerzo y atención que a menudo se pierde en nuestras vidas atareadas.[204]

El flujo no siempre es placentero enseguida. No tiene por qué ofrecer las recompensas instantáneas que se asocian a comer, beber o hacer el amor. A menudo se obtiene mediante un esfuerzo arduo, agotador e incluso arriesgado. El deporte, la artesanía, la música, el arte: las actividades clásicas que inducen al flujo son difíciles de realizar bien. De eso se trata: de plantear tanto el reto como la destreza para lograr un rendimiento humano excelente. Pero el flujo puede ser agradable, dice Czíkszentmihályi, porque nos ofrece el disfrute de «trascender las necesidades de supervivencia».[205]

Su distinción entre placer y disfrute (o satisfacción) es fascinante. El placer es una poderosa fuente de motivación para los seres humanos. Pero es una fuerza conservadora que nos invita a acomodarnos y relajarnos una y otra vez. El disfrute, en cambio, «alimenta el espíritu» porque «implica un triunfo sobre las fuerzas de la entropía y la decadencia». El disfrute requiere más esfuerzo que el placer. Su recompensa suele tardar. Pero eso no significa que el flujo sea solo una gratificación retardada.[206]

El obrar en sí mismo, el dirigir la atención, poner la habilidad al servicio, dedicar esfuerzo, puede conllevar sus propias recompensas. Nuestra inmersión en la tarea puede conducir, en las circunstancias adecuadas, a las formas más elevadas e intensas de realización que puede experimentar el ser humano, como vimos en el capítulo anterior. Tanto el obrar en sí como el mundo que crea son vitales para un funcionamiento psicológico y social saludable. Una de las dimensiones más interesantes de esta experiencia es la pérdida temporal del sentido de la individualidad. El flujo erosiona la frontera entre el yo y el mundo.

Esto no quiere decir que el obrar sea una actividad despojada del yo por completo. Al revés. El resultado del obrar, la obra o artefacto,

beneficia una poderosa economía de la consideración. Un diseño logrado, una actuación excepcional, un edificio magnífico: todas estas cosas son objeto de reconocimiento social. La excelencia implica de modo inevitable una recompensa extrínseca. La obra bien hecha, a menudo asignada de forma arbitraria, cosecha recompensas sociales que pueden ser incomprensiblemente volubles. El deseo de hacer las cosas bien y ser visto haciéndolas es una motivación muy poderosa para los seres humanos. Es justo eso lo que los «persuasores ocultos» aprovecharon, tras la Segunda Guerra Mundial, para crear una sociedad de consumo.[207]

Su aplicación a las recompensas extrínsecas del buen trabajo no es menos poderosa. La cultura de la celebridad se ocupa de forma casi exclusiva de la apropiación de las recompensas del trabajo. En sus peores formas, incluso la habilidad subyacente no tiene ninguna relevancia. La habilidad, la destreza, el esfuerzo y la creatividad a menudo no guardan relación con las recompensas en sí mismas, que se reclaman, y a veces incluso se plagian, mediante las flexibles monedas de cambio del estilo y la popularidad. Así como el placer puede ser un obstáculo al disfrute, la consideración extrínseca puede usurpar el valor intrínseco de la creación. Pero, al menos durante la duración de la tarea, la experiencia del flujo nos permite prescindir de las necesidades del yo y fundir la acción individual en un esfuerzo común.

Cuando la propia tarea es compartida o colectiva, esta pérdida de individualidad puede potenciarse de manera considerable. Hay una escena maravillosa en la película Witness,[208] del director australiano Peter Weir, de 1985, que describe el levantamiento de un granero en una comunidad amish de Estados Unidos. El agente federal John Book (interpretado por Harrison Ford) se refugió en ella después de que le hubieran disparado por intentar proteger a una madre amish, Rachel Lapp (interpretada por Kelly McGillis), y a su hijo pequeño, el epónimo «testigo» de un crimen violento. La presencia de Ford es una clara amenaza para la integridad de la comunidad, provocando todo tipo de tensiones y rivalidades, sobre todo por el afecto de McGillis. Pero durante la escena del levantamiento del granero todo esto se olvida.

Weir prescinde por completo de los diálogos en esta secuencia y

dirige su cámara con una mirada afectuosa hacia una comunidad que trabaja unida. Su fotografía celebra la armonía de la participación en un proyecto común. La recompensa del trabajo es, a un nivel profundo, fisiológica y psicológica, y es intrínsecamente social. La recompensa del trabajo es la vida. La recompensa del trabajo es el flujo y la participación en las «insinuaciones de inmortalidad».

Trabajos de mierda

Es una verdad aplastante que los empleos remunerados de hoy no se parecen en nada a este sueño utópico de trabajo reparador y labor que nos hace sentir realizados. El capitalismo primitivo tampoco se le parecía mucho, algo que Mill y sus contemporáneos no tuvieron dificultad en comprobar. En la década de 1950, cuando Arendt escribía, las condiciones del trabajo en el capitalismo eran ya motivo de alarma. Hoy las cosas parecen haber empeorado aún más. Y pueden seguir empeorando si la tendencia a la automatización en nombre de la productividad sigue precarizando y empobreciendo las condiciones laborales.

El capitalismo denigra el trabajo de forma sistemática. Eso ya lo vimos. Las tareas esenciales de cuidado y mantenimiento son infravaloradas de manera sistemática y peligrosa. Pero el capitalismo también socavó la labor de la artesanía y la creatividad, por una razón muy básica. El objetivo de la construcción del mundo es ofrecernos seguridad. Para tener éxito en esa tarea, los artefactos humanos deben perdurar en el tiempo. No deben sufrir una obsolescencia rápida. Deben ofrecer la permanencia que le falta al mundo natural. Sin esta durabilidad, el mundo humano fracasa en su tarea más esencial: compensar la ansiedad ante nuestra propia obsolescencia, disminuir el miedo que, de continuo, merma nuestra felicidad.

Pero la durabilidad es contraria al capitalismo. Obsolescencia e innovación son sus lemas de siempre. La permanencia y la

longevidad constituyen una amenaza directa a la robustez de su estructura. El capitalismo necesita del consumismo. Su voraz apetito provoca, en palabras de Arendt, el «grave peligro de que, por fin, ningún objeto esté a salvo del consumo y de la aniquilación por el consumo», un temor al que da crédito la exigencia de Victor Lebow de que el consumismo sea una forma de vida, «que busquemos nuestra satisfacción espiritual, nuestra satisfacción del yo en el consumo», y no hay que pedir nada menos que esto si queremos mantener el sistema en funcionamiento.[209]

Por supuesto, a largo plazo, la durabilidad en sí misma es poco más que una ficción conveniente a corto plazo. Los artefactos humanos están tan limitados por la segunda ley de la termodinámica como la naturaleza misma. Incluso las estructuras más duraderas, «las torres cubiertas de nubes, los templos solemnes» se desmoronarán y acabarán cayendo. Arendt tiene plena conciencia de ello. Lo que le preocupa es la aceleración disfuncional de este proceso. La durabilidad es la primera víctima de la frenética innovación que el capitalismo alimenta. La artesanía y la creatividad son subyugadas a la producción en masa en busca de una mayor eficiencia y un aumento de la rentabilidad.

Ni las recompensas viscerales del cuidado ni los beneficios psicológicos de la artesanía y la creatividad interesan ni de lejos al capitalismo. El economista moderno, según el autor de Lo pequeño es hermoso, Fritz Schumacher, está educado para creer que el trabajo es «poco más que un mal necesario». Los productores consideran el empleo como un coste que hay que reducir, o eliminar si es posible (sustituyendo a las personas por máquinas), y un sacrificio para los trabajadores, que hay que soportar en el mejor de los casos y solo a cambio de un salario.[210]

Bajo esta configuración distópica, concluye Schumacher, «el ideal desde el punto de vista del empresario es prescindir de los empleados para la producción, y el ideal desde el punto de vista del empleado es percibir ingresos sin estar empleado». La función de la labor de construir el mundo se cae por tierra. A una labor decente sobreviene, por un lado, un trabajo precario y mal pagado y, por otro, lo que el antropólogo David Graeber, ya fallecido, denominó «trabajos de mierda»: trabajos que no son ni satisfactorios ni

aportan valor a la sociedad.[211]

Esta es una parte de la cuestión que Arendt planteaba. La necesidad del capitalismo de generar más y más consumo erosionó la distinción entre el mantenimiento biológico (trabajo) y la creación de un artificio humano duradero (obra). La ropa y la moda ofrecen un poderoso ejemplo de ello. La ropa nos protege. Forma parte de la economía del cuidado y el mantenimiento. Pero, como vimos en el capítulo 5, la moda está implicada a un nivel más profundo en nuestras necesidades psicológicas, sociales y reproductivas: identidad, diferenciación, profesionalidad, estilo, militancia, atractivo, deseo. Todo esto está mediado por nuestro aspecto y por lo que llevamos puesto.[212]

Es posible que la elisión entre necesidades materiales y no materiales sea inevitable. Todas las sociedades de las que tenemos constancia asignan valores simbólicos a los bienes materiales. Puede que sea un rasgo humano indeleble. Los bienes no son solo bienes, como señaló una vez el economista Kelvin Lancaster. Pasan a integrar un lenguaje simbólico, una conversación social, a través de la cual nos decimos cosas sobre lo importantes o inteligentes o deseables que somos. La idea de que podemos impedir que la gente participe en este mundo simbólico es ridícula. Hay demasiado en juego. Como dijo un encuestado en un estudio sobre el papel del deseo en el comportamiento del consumidor: «Nadie te va a ver en una sala llena de gente y decir “¡Guau! Bonita personalidad”».[213]

Pero en manos del capitalismo de consumo, la elisión entre el papel material y simbólico de los bienes se precipitó y masificó. Condujo a la economía productiva hacia un declive persistente de la durabilidad disfrazado de implacable novedad. El enorme logro de la industria publicitaria fue convencernos de que las necesidades fisiológicas son la menor de las funciones que cumple la ropa.

El propósito de esta elisión fue nada menos que el previsto por Arendt: acelerar el consumo de ropa y estimular la creciente demanda que la industria de la moda necesita para mantener sus objetivos de crecimiento. El resultado paradójico de este proceso es que la industria solo puede sobrevivir de veras socavando su propio propósito. Lejos de calmar nuestra ansiedad por lo efímero que es el mundo, la moda debe provocarla sin tregua. Solo así nos convence

de que nos dejemos llevar por la corriente imparable de su cambiante atractivo.

Los robots están llegando

Se podría pensar que, en lo que respecta al trabajo, el socialismo tendría algo mejor que ofrecer que el capitalismo. Quizá haya un socialismo para el siglo xxi que sí lo tenga. Pero Arendt fue tan crítica con el socialismo de mediados del siglo xx como con el capitalismo. Alabó las buenas intenciones de Marx, quien llamó la atención sobre la dura situación de los trabajadores. Pero la estrategia del socialismo para emancipar a los obreros del trabajo más arduo era tan insuficiente como la del capitalismo, argumentaba. Ambos se basaban en la sustitución de los trabajadores por máquinas y daban por sentado que las ganancias repercutirían en la sociedad.[214]

Keynes mantenía una creencia similar. En un ensayo escrito en 1930, se atrevió a mirar más allá de la inmediatez de la Gran Depresión hacia un momento en el que el «problema económico» se resolvería. «De momento, la rapidez de estos cambios nos está perjudicando y trayendo problemas difíciles de resolver», escribió. «Pero esta es solo una fase temporal de desajuste». Dentro de un par de generaciones, insistía, llegaría un momento en el que, liberados por la tecnología, la «lucha por la subsistencia» se acabaría y «dedicaríamos nuestras energías a fines no económicos». Al igual que Mill, Keynes veía este mundo poscrecimiento como una mejora del continuo esfuerzo competitivo por producir y consumir. Sería un lugar donde «volveríamos a valorar los fines por encima de los medios y preferiríamos lo bueno a lo útil».[215]

Lo que tanto el capitalismo como el socialismo no vieron fue cómo la interminable sustitución de personas por máquinas mina la función social del trabajo. En el capitalismo, en particular, esa función está codificada en la estructura de la economía mediante la búsqueda sistemática de productividad del trabajo. En el capítulo 2

vimos cómo esa búsqueda favoreció a la vez que perjudicó a la sociedad. Cuando la productividad del trabajo crecía a un ritmo del 4 o 5% anual, y los mercados de bienes de consumo se expandían con rapidez, las recompensas se repartían de forma más equitativa, aunque el impacto sobre el planeta fuera insostenible. El posterior estancamiento del crecimiento de la productividad del trabajo impulsó la desigualdad y aceleró el declive del capitalismo.

Lo más extraño de este declive histórico es que coincidió con un aumento masivo de la automatización. Fue acompañado por la aparición de Internet y la rápida globalización de la economía. Se aceleró incluso con la llegada del teléfono inteligente, avances sin precedentes en la conectividad «social» y en inteligencia artificial. Se suponía que todas estas cosas iban a aumentar muchísimo nuestra productividad. Pero hace algún tiempo que las ganancias, a nivel nacional, no dan señales de sí, sobre todo en las economías avanzadas.[216]

Lo que vuelve esta ausencia de ganancias tan extraña es el meme cultural recurrente que nos hace creer que «los robots están llegando» y, con ellos, un aumento de la productividad nunca visto. Serán más baratos que nosotros. Serán mejores que nosotros fabricando cosas. Serán vendedores más persuasivos, asesores más inteligentes, mejores profesores para nuestros hijos y más comprensivos que nosotros en el cuidado de los ancianos. Y no hará falta mucho tiempo para que superen a los seres humanos a la hora de escribir libros y hacer música. Nos quitarán nuestros puestos de trabajo, nuestros medios de vida e incluso, quizá, usurparán nuestro lugar en el planeta.[217]

En algunas versiones de esta historia, y como resultado de todo esto, los humanos disfrutarán de un aumento inimaginable de su riqueza y vivirán la vida de Riley. En otras, seremos esclavizados por una raza superior emergente: los propios robots, y nosotros seremos solo una nota a pie de página en la historia de la evolución. En otras, viviremos en un mundo dividido, en el que aquellos que posean los medios de producción hiperautomatizados se harán ricos a un nivel impensable; mientras que los que no lo hagan vivirán en la penuria. En otra versión de este cuento distópico, el proceso mismo se detendrá porque no habrá suficientes ingresos para que la

gente de a pie compre la extraordinaria producción de toda esta mano de obra robótica.

Pero ¿dónde está hoy este impulso masivo de hiperproductividad? A nivel de la economía en su conjunto, es casi invisible. Por supuesto, algunos sectores están registrando ganancias masivas. Al margen (como les gusta decir a los economistas), la productividad del trabajo sigue aumentando. En los sectores de alta tecnología, en la fabricación en masa, en las aplicaciones de nicho, todavía somos capaces de hacer enormes avances en la desaparición de la utilidad humana.

En marzo de 2016, AlphaGo, de Google Deepmind, derribó con éxito la supremacía (y la tranquilidad) del indiscutible campeón mundial de Go, Lee Sedol. Los vehículos autónomos (de autoconducción) son el futuro inevitable del transporte personal, nos dicen. Pepper, el robot humanoide diseñado para leer las emociones humanas, se presentó como una revolución en la hostelería, la educación y quizá incluso (para quienes puedan permitirse el precio) en el cuidado personal. Pero, lejos de distribuir la riqueza entre la sociedad, las ganancias de este flamante sector permanecen encerradas a cal y canto en los cofres de los propietarios del capital de unas pocas corporaciones, ahora casi monolíticas. El crecimiento medio de la productividad del trabajo fue cayendo desde la década de 1960 y ahora está retrocediendo. Mientras tanto, las máquinas expendedoras de billetes de la estación de ferrocarril local están, con toda probabilidad, «fuera de servicio» esperando a un ingeniero mal pagado.[218]

Quizá los robots estén de veras esperando ahí fuera. Tal vez den la vuelta a todo y nos salven o destruyan. Lo más probable es que su presencia ya sea real. Es totalmente creíble que el papel ambivalente de la tecnología haya contribuido a la desaparición del capitalismo. Tal vez vivamos ya en una especie de economía de dos niveles. En un sector, llamémoslo el sector «rápido», la aceleración de la tecnología impulsa el aumento de la productividad y cosecha enormes dividendos para los propietarios del capital. En otro sector, llamémoslo «lento», el crecimiento de la productividad del trabajo es cada vez más difícil de alcanzar, los márgenes se reducen, los salarios se contraen y la inversión se vuelve difícil o imposible.[219]

Al principio puede parecer un problema abstracto de economía. Un problema que podría solucionarse con alguna redistribución entre ricos y pobres. Pero si se analiza con más detenimiento, hay algo que preocupa más todavía. El sector rápido se dedica, en su mayor parte, a automatizar el trabajo manual con el fin de producir bienes materiales en masa. El sector lento depende de las habilidades y tareas humanas. Se trata más de los servicios que nos prestamos unos a otros que de los bienes materiales. Tiene más que ver con el tiempo que pasamos que con las cosas que vendemos. Es, en sí mismo, menos perjudicial para el planeta.

Resulta que el sector lento es un lugar muy deseable. Se trata del trabajo de cuidado y la labor de artesanía y creatividad que estuvimos explorando en este capítulo. Sin embargo, su destino pende de un hilo. Al no ofrecer las rápidas ganancias y los fáciles beneficios del crecimiento de la productividad del trabajo, es habitual dejarlo en la ruina, al margen de la sociedad capitalista. Esta es la economía cenicienta, abandonada por la austeridad, la economía que desapareció en acción, descartada de las mentes de políticos y economistas hasta que descubrimos con desesperación cuánto la necesitamos.[220]

Esta es la economía que importa. Es la economía cuyos servicios importan. Cuyos puestos de trabajo importan. Cuyo trabajo importa. Es la economía que proporciona prosperidad: salud, empleo, longevidad, creatividad, durabilidad, realización. De la resistencia de esta economía depende nuestro bienestar futuro, incluso nuestra supervivencia. Esta es la economía que debemos rescatar como base de una sociedad poscrecimiento.

El arte obra

Para Arendt, la expresión más pura del obrar es la creatividad artística. Descartado por el capitalismo como improductivo o degradado a decorativo, el arte desempeña un papel cultural irreemplazable en la construcción y mantenimiento del mundo

humano. «En ningún otro lugar se distingue con tanta pureza y claridad la durabilidad del mundo de las cosas», escribió. «Es como si la estabilidad del mundo se volviera transparente en la permanencia del arte, de modo que una premonición de la inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal logrado por manos mortales, se hiciera presente de modo tangible, para brillar y ser visto, para sonar y ser oído, para hablar y ser leído».[221]

La obra de arte es, en parte, un espejo del mundo. Exalta sus virtudes y expone sus vicios. Permite que nos veamos tal y como somos, y soñar con lo que podríamos llegar a ser. El grabado de El buen samaritano de Rembrandt nos hace cuestionar la moralidad de las buenas intenciones. Serious money, de Caryl Churchill, es una denuncia cruda de la codicia humana. La trilogía MaddAddam de Margaret Atwood profundiza en el poder de la comunidad y el amor como forma de resistencia.

El icónico estudio del dinero y la violencia del guionista Ben Ketai en la serie de televisión en línea StartUp expone los oscuros entresijos del capitalismo tardío. Uno de sus protagonistas, Ronnie Dacey (interpretado por Edi Gathegi), es el lugarteniente de la banda callejera LH7 del barrio de Little Haiti de Miami. Irrumpe en la vida de la niña prodigio de la criptomoneda Izzy Morales y de su financiero de «South Beach» Nick Talman, amenazando con vengarse por un préstamo impagado. Pero muy pronto Ronnie empieza a ver Araknet (startup que le da nombre) como un pasaporte para huir del ciclo vicioso de pobreza, drogas y violencia en el que está atrapado.

Solo más tarde, con su familia instalada en un barrio de la zona alta, empieza a comprender una verdad más profunda. Escapar de Little Haiti fue la parte fácil. Evadir la violencia que la injusticia conlleva es mucho más difícil. A mitad de la tercera temporada, con Araknet todavía en el filo de la navaja entre el éxito y el fracaso, su lealtad a LH7 habla más fuerte. Ronnie empieza a entender que sigue teniendo responsabilidades hacia los que dejó atrás en el barrio. Pero cuando intenta explicárselo a su mujer, Tam, esta no se deja impresionar. «Estamos bien aquí. Me gusta estar aquí. Dijiste que te gustaba estar aquí», le dice ella. «¿Por qué quieres ir y

cargarte todo esto?». La respuesta de Ronnie es condenatoria. Se dio cuenta de que su nueva vida no es mejor que la anterior. Su nueva línea de trabajo «no es distinta a la del matón». «Araknet es una banda», le dice a Tam. «No es distinta de LH7. Solo que esta mierda la hacemos detrás de una mesa».

El mensaje del escritor es claro. En manos de un capitalismo crudo y desenfrenado, incluso lo que parece un trabajo decente ya está corrompido. Su único contrapunto, como descubre poco a poco el personaje de Gathegi, es una moral anclada en la dignidad y el respeto a la vida. Pero en una sociedad rota y desfigurada por el poder y los privilegios, incluso esta virtud inexpugnable debe luchar sin tregua por hacerse valer. La violencia de las calles siempre recaerá sobre la conciencia manchada del capitalismo. Avergonzada. Deshonrada. Vadeando en la sangre. Luxemburgo tenía razón.

El trabajo del arte consiste a veces en revelar estas verdades más oscuras. Conectar con el sufrimiento del mundo desde las vísceras. Descubrir los demonios que acechan en el alma humana. Pero su tarea también es iluminar los «ángeles de nuestra mejor naturaleza». En el pulso de la mañana, de Maya Angelou, la autora se deleita con los lazos que nos unen. El atlas de las nubes, de David Mitchell, ofrece un seductor contrapunto a la voluntad de poder de la humanidad. En El mar, el mar, de Iris Murdoch, una historia de vanidad y traición oculta una joya mística.

La obra de arte nos ayuda a trascender lo que Arendt llamó en su día la «banalidad del mal». Levanta nuestra mirada del horizonte de lo cotidiano y revela los patrones que nos conectan entre nosotros y con el mundo. Y más allá de todo esto, el poder transformador del arte rompe las barreras del pasado y nos da a conocer nuevas posibilidades para el futuro. Puede que sea la obra más importante de todas.

La vida del espíritu

La distorsión del obrar por parte del capitalismo es nada menos que trágica. Al dejarlo todo en manos de un consumismo vertiginoso volvemos, de modo inevitable, a lo efímero. Frustramos el propósito mismo del obrar con sentido. Destruimos el tejido del mundo humano. El capitalismo despierta nuestra ansia de inmortalidad a la vez que nos acecha sin descanso con el recuerdo de que nada es seguro, y sin descanso nos arrastra hacia la luz estridente de la sobreestimulación, mientras se niega a satisfacernos. Todo esto lo hace en nombre de mantener su propio impulso. La satisfacción visceral del trabajo se pierde. El valor del obrar se destruye. Se evaporan las oportunidades de flujo, de experimentar la vida al máximo, de solidaridad con un mundo humano duradero.

Nos quedamos con una sociedad en la que el trabajo está mal visto, el obrar es insatisfactorio y el artefacto humano es tan fugaz como una neblina. Volvemos a una pesadilla neodarwiniana, impulsada por la ley de la selva. Estamos inmersos en un mundo de bandas, acosados por la búsqueda implacable de dinero y poder. Gobernados por la Fargonomía. Los pobres y los desposeídos son los primeros en sufrir. Pero la tragedia alcanza a todos.

Es una tragedia que se puede evitar del todo. Hay una visión del trabajo que es coherente con nuestra naturaleza como seres físicos en un mundo material. Hay una visión del obrar que nos ofrece la oportunidad de aprender, desarrollarnos, crear, participar, ayudar a construir el mundo social y encontrar nuestro lugar en él. Hay una visión del desarrollo humano que nos enseña a trabajar y celebrar las habilidades que necesitamos para afrontar el reto de vivir bien. Arendt tuvo esa visión hace más de seis décadas y escribió sobre ella con extraordinaria lucidez.

Cuando Alemania invadió Francia en 1940, Arendt huyó con su segundo marido, Heinrich Blücher, a Estados Unidos, y se instalaron en Nueva York, donde escribió La condición humana. Allí, en la década de 1960, fue testigo del nuevo espíritu de protesta no violenta que empezaba a transformar Estados Unidos. Se hizo partidaria entusiasta del movimiento pacifista y estableció estrechas alianzas con los estudiantes que provocaban disturbios en los campus de todo el país. Los mismos disturbios que dieron esperanza a RFK cuando se lanzó a la campaña presidencial en 1968. Cuando

los activistas por la paz boicotearon las clases en la Universidad de Chicago en protesta por la guerra de Vietnam, el curso de Arendt fue el único al que siguieron asistiendo.[222]

Fue también en Nueva York donde Hannah cuidó a Heinrich durante un período de enfermedad prolongada que se fue agravando hasta finales de los años sesenta. A pesar del trabajo que suponía cuidar de él, lo hizo de buen grado. Una vez le confesó a una amiga que «la vida sin él sería impensable». Cuando Heinrich murió, en octubre de 1970, ella quedó desolada. Buscando un proyecto que absorbiera de nuevo su atención en la dignidad del obrar, volvió a su temprano compromiso con la cuestión del «pensamiento apasionado».[223]

La vida del espíritu fue su última obra, inacabada. La condición humana siempre tuvo la voluntad de ser la precursora del proyecto más profundo y fascinante de explorar nuestra capacidad de contemplación (vita contemplativa). Había planeado el libro en tres volúmenes, cada uno sobre un tema distinto. Terminó el segundo el sábado 29 de noviembre de 1975. El jueves 4 de diciembre, invitó a algunos amigos a cenar en su apartamento en Nueva York, quizá para celebrar el logro. La primera página del tercer y último volumen ya estaba en su máquina de escribir, sobre la mesa. Ya no volvería a ella. Aquella noche sufrió un infarto mortal y cuando llegó el médico fue declarada muerta a sus 69 años.

La hoja en su máquina de escribir estaba en blanco, a excepción de dos epígrafes con los que quería empezar el último volumen. Uno de ellos lo había utilizado para concluir el libro anterior. Una cita del senador romano Catón, famoso por su integridad moral. El otro era un verso de la tragedia Fausto del escritor alemán Johann Wolfgang von Goethe:

si pudiera apartar la magia de mi senda

desaprender también cada conjura

y ante ti estar solo yo, Natura:

ser humano pagaría la pena.[224]

Ninguno de los dos epígrafes es suficiente para saber con exactitud cuáles eran sus intenciones para ese último volumen no escrito. Ambos apuntan al deseo febril de una verdad sin ambages que fundamente el potencial de realización humana en la realidad de un mundo material finito. Ambos destacan las recompensas que conlleva esta búsqueda. Entre esas recompensas está la capacidad de «pensar lo que hacemos». Y al hacerlo, cosechar los beneficios de comprender la condición humana y encontrar nuestro lugar en el mundo.

---

189. Arendt (1958, pág. 8).

190. Respuesta del Viejo Hammond a una cuestión sobre los incentivos a la gente para trabajar, extraída del libro de Morris Noticias de Ninguna Parte: Morris (1890, capítulo 15).

191. https://www.space.com/11772-president-kennedy-historic-speech-moon-space.html. Véase también el asombroso documental Apolo 11 (dir.: Todd Douglas Miller, 2019).

192. Arendt (1958, págs. 1-2).

193. Arendt (1958, págs. 4-5). La itálica es nuestra.

194. Estrés en el sector de los cuidados: por ejemplo, Gallagher (2020); véase también: https://www.nytimes.com/2012/05/27/opinion/sunday/lets-be-less-productive.html

195. Véase el informe de la Comisión de Alimentos, Cultivo y Campo de la Real Sociedad de las Artes, Our Future in the Land (Nuestro futuro en la Tierra): https://www.thersa.org/reports/future-land

196. Precariado: Standing (2011).

197. Arendt (1958, pág. 8).

198. Morris (1890). Véase también Mair et al. (2020) para un debate a fondo acerca de las perspectivas utópicas sobre la labor.

199. De «What Remains? The Language Remains» («¿Qué permanece? El lenguaje permanece»), una entrevista con Günter Gaus grabada en 1964 y publicada en Arendt (2013, pág. 17).

200. Ella relata esta experiencia en Arendt (2013). Véase también Young-Bruehl (2004).

201. Arendt (2013, pág. 20).

202. Love and Saint Augustine: Arendt (1929, pág. 11). Recompensa del trabajo: Arendt (1958, pág. 106). La visión de Arendt sobre la felicidad visceral del trabajo puede ser muy peligrosa, por supuesto: se acerca demasiado a la inscripción en la entrada de los campos de concentración nazis «Arbeit macht frei» («El trabajo libera»). Sin embargo, reconocer las recompensas del trabajo realizado por voluntad propia no significa aprobar que se someta a los demás a realizar trabajos duros o indignos.

203. Douglas (1976, pág. 207). En realidad, Douglas se refería al objetivo del consumidor, pero sus palabras se aplican en la misma medida al objetivo del trabajador.

204. Csíkszentmihályi (2003): energía psíquica: pág. 95; flujo y labor: pág. 99.

205. Csikszentmihályi (2003, pág. 98).

206. El endocrinólogo Robert Lustig (2018) sostiene que estas diferencias son neuroquímicas. El placer (o la recompensa, en su lenguaje) está asociado a la dopamina química; y la satisfacción (plenitud) a la serotonina. Sterling (en su correspondencia personal) sostiene que no sabemos lo suficiente sobre nada más allá del circuito de aprendizaje de la recompensa (dopamina) para tener cualquier certeza al respecto. Son evidentes las enormes lagunas en nuestro conocimiento acerca del funcionamiento del cerebro humano, lo que nos deja un espacio fascinante para seguir explorando este tema.

207. Persuasores ocultos: Packard (1957).

208. Testigo en peligro en América Latina; Único testigo en España.

209. Arendt (1958, pág. 133); Lebow (1955, pág. 7).

210. Schumacher (1974). El texto del ensayo, escrito en 1966, también puede encontrarse en línea: https://centerforneweconomics.org/publications/buddhist-economics/. La concepción budista del trabajo, esbozada en el ensayo de Schumacher, considera que la función del trabajo es triple: «darnos la oportunidad de utilizar y desarrollar (nuestras) facultades; permitirnos superar (nuestro) egocentrismo uniéndonos a otras personas en una tarea común; y producir los bienes y servicios necesarios para la existencia venidera». Las afinidades con la visión del trabajo que expongo en este capítulo son significativas.

211. Graeber (2018). Véase también: https://www.strike.coop/bullshit-jobs/

212. La bibliografía sobre el comportamiento de los consumidores es muy reveladora en este sentido. Véase, por ejemplo, el trabajo de Russ Belk y sus colegas: Belk (1988); Belk et al. (1989); Belk et al. (2003). Algunos de estos trabajos sugieren que los bienes materiales incluso desempeñan un papel en forma de funcionamiento espiritual, al encarnar ciertos aspectos de nuestra necesidad de lo sagrado. Belk (1988) aborda este papel, que también traté en varias ocasiones: véase, por ejemplo, Jackson (2013).

213. Los bienes no son bienes: Lancaster (1966). El deseo del consumidor: Belk et al. (2003).

214. Arendt (1958, pág. 133).

215. Keynes (1930, pág. 361). Es interesante observar que muchos análisis sobre el decrecimiento y el poscrecimiento parten también de la base de que la mejor manera de desenvolverse en el trabajo en una economía de poscrecimiento es reducir el tiempo dedicado a la actividad laboral. Véase, por ejemplo: Coote y Franklin (2013); D'Alisa et al. (2014); Kallis et al. (2020).

216. Jackson (2017; 2019). Véase en particular la figura 3 en Jackson (2019).

217. Véase, por ejemplo: Avent (2016); Ford (2015). Numerosos

ejemplos de este meme cultural poblaron la ciencia ficción y los medios de comunicación populares en varias ocasiones a lo largo del último medio siglo o más. Para un análisis, véase Shiller (2019).

218. Vehículos autónomos: https://techcrunch.com/2020/07/30/self-driving-startup-argo-ai-hits-7-5-billion-valuation/. AlphaGo: https://deepmind.com/research/case-studies/alphago-the-story-so-far.

219. Este fenómeno tiene un nombre preciso en economía. Se llama enfermedad de los costes de Baumol, en honor al economista William Baumol, que la descubrió (Baumol, 2012; Baumol y Bowen, 1966). Sus nombres para los dos sectores eran el sector progresivo y el sector estancado. Estoy muy agradecido a mi colega Ben Gallant, de la Universidad de Surrey, por haber inventado los términos (un poco) menos peyorativos, rápido y lento, que ambos preferimos utilizar. Para una explicación más extensa de la enfermedad de Baumol y sus implicaciones, véase Jackson (2017, capítulo 8).

220. Economía Cenicienta: véase Jackson (2017, capítulo 8) para un debate acerca de esta idea.

221. Arendt (1958, págs. 167-168).

222. Young-Bruehl (2004, pág. 416).

223. Impensable: Heller (2015, pág. 109).

224. La historia aparece en el «Posfacio de la Editora» de Mary McCarthy en Arendt (1978, pág. 241). Así es el verso del Fausto de Goethe (vol. II: acto V, 11.404-11.407) en alemán: Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen, Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen, Stünd' ich, Natur, vor dir ein Mann allein, Da wär's der Mühe wert, ein Mensch zu sein. (N. de T.: traducido al inglés por el autor. La traducción al castellano es nuestra).

Un dosel de esperanza

Las raíces de nuestro futuro se enterrarán a sí mismas y un dosel de esperanza se elevará hasta el cielo.

Wangari Maathai, 2006[225]

Profundizar las raíces y fortalecer el tronco

es la Vía de la longevidad y la clarividencia.

Lao Tzu, ~500 a. C.[226]

Wangari Muta Maathai creció en el distrito de Nyeri, en las laderas del monte Kenia. En aquel entonces, en la década de 1940, cientos de higueras silvestres, llamadas mugumos en la lengua autóctona kikuyu, poblaban las faldas del altiplano central de Kenia. Su dura corteza tenía el mismo color de la piel de los elefantes. Sus nudosas raíces penetraban la tierra rocosa a través de canales profundos hasta llegar a las aguas subterráneas. Daban pequeños frutos redondos que maduraban hasta dorarse de un cálido color naranja, y sus ramas vivían bajo el canto de los pájaros, barbudos caldereros y turacos, que se daban un festín con aquellos.[227]

El mugumo, cerca de la casa de su infancia, arrojaba un dosel de casi veinte metros sobre un sotobosque exuberante y fértil. Muy cerca, un arroyo claro y abundante proporcionaba el agua potable a toda la familia. Cuando enviaban a Wangari a recoger agua y leña, su madre siempre le recordaba que no debía cortar leña del propio árbol ni de la broza de alrededor. «¿Por qué no?», preguntaba la niña. «Porque es un árbol de Ngai (el nombre de dios en kikuyu)», le decía. «No lo usamos. No lo cortamos. No lo quemamos».[228]

En 1960, Wangari se fue de Kenia rumbo a Estados Unidos. Era una

de las trescientas jóvenes y brillantes estudiantes africanas que estudiaban en Norteamérica en el marco del llamado «puente aéreo Kennedy». El plan fue una idea de Tom Mboya, estrella emergente del movimiento de liberación keniano. En 1959, había reunido suficientes fondos para traer a la primera cohorte de estudiantes. Pero a medida que se acercaba la fecha de la segunda promoción, el dinero iba escaseando. Los llamamientos al Departamento de Estado de EE.UU. fueron rechazados. Así que Mboya pidió ayuda a John F. Kennedy.

JFK estaba a punto de lanzar su campaña presidencial de 1960 y le apoyó de inmediato. Consiguió que la Fundación Joseph P. Kennedy Jr., creada en memoria de su hermano mayor, muerto en combate en la Segunda Guerra Mundial, financiara el proyecto. Cuando se supo que los Kennedy (demócratas) estaban financiando el plan, el Departamento de Estado (republicano) hizo revocar, por milagro, la decisión anterior. Pero el apoyo de Kennedy al plan había sido crucial. Ganó las elecciones de 1960 por un estrecho margen, con la ayuda indiscutible del 68% del voto afroamericano.[229]

Ajena a todo esto, la joven Wangari, de 20 años, se matriculó en el colegio Mount St. Scholastica de Kansas para estudiar biología. Allí obtuvo un máster en Pittsburgh, antes de volver a Kenia para hacer un doctorado y luego ejercer como docente en la Universidad de Nairobi. Pasó casi una década antes de que volviera a visitar su tierra natal, en las faldas del monte Kenia. Lo que encontró allí la impactó y entristeció. El nuevo propietario del terreno había talado los árboles para cultivar té. El exuberante sotobosque ya no existía. El suelo era árido. El arroyo que brotaba de la tierra donde las raíces atravesaban la roca tampoco existía.[230]

Al recorrer Kenia, Wangari se encontró una y otra vez la misma historia repetida. Con la memoria de la infancia, lloró su pérdida. Con los ojos de un científico, comprendió su lógica devastadora. Sin la higuera, no era fácil acceder a las aguas subterráneas. Sin su sombra, el sotobosque se perdía. Sin sus raíces, el suelo se volvía inestable. Los desprendimientos devastaron las laderas de las montañas. La fuente de agua potable se secó. Los pájaros enmudecieron. La tierra y su gente sufrieron las consecuencias.

Wangari se dio cuenta de que aquello que la sencilla sabiduría de su

madre codificaba había custodiado durante mucho tiempo los recursos naturales imprescindibles para la vida y al sustento de la población autóctona rural. «Antes de la llegada de los europeos», escribió, «cuando los pueblos de Kenia miraban los árboles no veían madera, cuando miraban a los elefantes no veían la cantidad de marfil que se podía comercializar, ni tampoco veían pieles lujosas cuando miraban a los guepardos». Pero a medida que el capitalismo –y la deuda– invadían cada vez más los modos de vida africanos, las fábulas simplistas apenas ofrecían protección contra la nueva y dura realidad. Arrastrada por las exigencias de la economía monetaria, la integridad del mundo natural desapareció en el espacio de poco más de una generación.[231]

La madre de todas las virtudes

La historia del mugumo es sintomática del fracaso global del capitalismo en la protección de la naturaleza. Es la misma historia que la de la extinción de las secoyas que lamentaba RFK en 1968. Es hoy la historia del aceite de palma en el sudeste asiático y de la ganadería en el Amazonas. La deforestación de la Tierra contribuyó a la emergencia climática, aceleró la pérdida de biodiversidad, agotó recursos escasos, trastocó la cultura de los pueblos indígenas y privó a la humanidad de los enormes y muy diversos beneficios de los árboles. Fue impulsada por un sistema de incentivos que dio prioridad a los lucros a corto plazo sobre el bienestar a largo plazo. Y fue alentado por la convicción de que el único valor de la naturaleza es el que se le puede arrancar en el intercambio mercantil.[232]

La miopía inherente a todos estos ejemplos es una extraordinaria acusación al sistema económico responsable de ellos. Todo esto fue bien documentado por muchas otras personas en los lugares más variados. Y no es mi intención repetir aquí el detalle de esos errores. En África, en Asia, en América Latina, la verdad de la insistencia de Rosa Luxemburgo en que el capitalismo solo puede avanzar de veras saqueando recursos baratos de más allá de su

propio dominio se puso en práctica desde que ella lo señaló hace más de un siglo.[233]

Desarrollar las bases de una economía poscrecimiento exige de nosotros algo más que lamentar el enorme daño infligido a la sociedad y al planeta por el poder de la acumulación. Al igual que tenemos que desentrañar la dinámica que permite la degradación y distorsión de la labor humana bajo el yugo del capitalismo, también tenemos que comprender la maquinaria del capital para poder transformar los valores sobre los que podría construirse una economía de otro tipo.

Mi punto de partida para ese ejercicio es el concepto de prudencia: la capacidad de actuar con sabiduría ante un futuro incierto. Para Aristóteles, la prudencia (phronesis en griego) era una especie de sabiduría práctica: la capacidad de actuar de forma coherente con el buen vivir. Para Agustín de Hipona, la prudencia consiste en saber qué hay que procurar y qué evitar. En el pensamiento moral y religioso, la prudencia se considera una de las cuatro «virtudes cardinales» y, para algunos, «la madre de todas las virtudes» porque implica el reconocimiento del propio deber moral hacia el futuro. En economía, la prudencia se refiere de manera muy limitada al comportamiento de las personas con respecto al ahorro y la inversión.[234]

Por supuesto, hay un vínculo entre la prudencia económica y nuestras interpretaciones laicas de la palabra. Reservar ahora una parte de nuestros ingresos a la espera de recompensas futuras conserva parte del significado común de la prudencia como preocupación por el futuro. Pero en el capitalismo, como veremos, la prudencia se convierte en una motivación irrefrenable para acumular, un potente motor de la actividad económica.

La palabra «prudencia» proviene del latín prudentia. Y esta palabra era una contracción de providentia, cuyo sentido literal es ver hacia delante: decir, mirar hacia el futuro. En la filosofía clásica, la previsión era un componente de la sabiduría. Alguien que podía ver el futuro era lo bastante sabio como para tomar buenas decisiones sobre cómo actuar en el presente. La «clarividencia» de Lao Tzu, en epígrafe al capítulo, expresa algo de ello.

El artista veneciano Tiziano logró captar este concepto. Su Alegoría de la prudencia muestra los rostros de tres hombres. Un hombre mayor, cuyos rasgos solo se ven de perfil, mira hacia la izquierda del cuadro (el pasado). Un hombre joven, también de perfil, mira a la derecha (el futuro). Un hombre de mediana edad mira de frente al espectador del cuadro (el presente). Sobre los tres hombres, una inscripción en latín reza así: «Aprendiendo del pasado, el presente actúa con previsión para que el futuro no sea minado por las acciones de hoy».[235]

El cuadro deja claro que la prudencia exige ser consciente de la extensión en el tiempo; implica aprender del pasado y acautelar el futuro, además de actuar en el momento presente. Topamos aquí con una curiosa paradoja. La felicidad visceral del trabajo a la que alude Arendt solo está disponible cuando nuestra conciencia permanece en el presente. Cuando el cansancio o la regeneración son importantes, nos anclan en ese momento. Pero cuando las condiciones de trabajo se alivian o se acaba la alegría de la saciedad, es más fácil que nuestra conciencia se aleje del presente. Recordamos que nuestra vida se extiende más allá del día a día, de la lucha por la existencia minuto a minuto. Es inevitable que nuestros recuerdos y lamentos, nuestras preocupaciones y ansiedades, nos distraigan. Nos vemos arrastrados de modo inexorable hacia un futuro incierto (y, al final, cierto). En este espacio mental debe operar la prudencia.

El gusano en el centro

Esta conceptualización de la prudencia es muy útil, sobre todo si la tomamos en consideración junto con el análisis que articula Arendt de la condición humana. Nos recuerda que no solo somos seres físicos inmersos en un mundo material. También somos seres temporales que viven su existencia en un tiempo finito. La conciencia de nuestro carácter efímero desempeña un papel fundamental para motivar nuestros intentos de construir un mundo más duradero. No existen pruebas de que el comportamiento

prudente sea solo un fenómeno humano. Todas las especies, sean del tipo que sean, parecen actuar de forma prudente. Las ardillas acumulan nueces para precaver el futuro hambre. Las aves construyen nidos en previsión de la necesidad de poner huevos y proteger a sus crías. Los tejones construyen presas para frenar el ímpetu del agua y crear un hogar seguro. Las hormigas construyen colonias para crear sociedades prósperas, laboriosas y «prudentes».

¿Significa esto que otras criaturas son conscientes de lo que está por venir? ¿Aprenden del pasado para tomar mejores decisiones sobre el futuro? En algunos casos, sí, como demostró Pavlov al adiestrar a los perros para que se comportaran de determinada manera a la espera de una recompensa. En otros casos, el comportamiento «prudente» puede no ser más que la evolución, a lo largo de milenios, de una respuesta instintiva. Cuando equivocarse está penalizado con la extinción, hacer las cosas bien acaba codificándose en los genes. A la señal de un vigía, toda una manada de gacelas sabrá por instinto cuándo huir ante la amenaza de un guepardo que se acerca.[236]

Exista o no la conciencia de la muerte en otras especies, lo que sabemos con certeza es que sí existe en los humanos. Según el psicólogo Sheldon Solomon, nuestra propia mortalidad es el «gusano en el centro» de la existencia humana. Crea una ansiedad que puede «devorar el alma». Y puede exacerbar la discordia que conduce al conflicto. Pero también puede motivar la más alta y noble de nuestras ambiciones. Al reconocer la brevedad de la vida, nos vemos arrastrados sin cesar a la tarea de construir el mundo en sus múltiples formas.[237]

El objetivo del trabajo, dice Arendt, es nada menos que el deseo de acercamiento a la inmortalidad. Para alcanzar este objetivo, sacrificamos ahora, y en continuo, tiempo, recursos materiales y dinero para obtener beneficios más adelante. En otras palabras, el comportamiento prudente de los seres humanos implica un desvío sustancial de recursos materiales del presente en favor del futuro. Sacrificamos el consumo de hoy en favor de los beneficios de mañana.

En economía, este proceso se llama «inversión». La inversión es nuestro compromiso con el futuro. A veces con nuestro propio

futuro. A veces con el de nuestros hijos, nuestra familia o nuestra comunidad. A veces con el futuro de la propia humanidad. Según un conocido proverbio, «una sociedad se engrandece cuando los ancianos plantan árboles bajo cuya sombra saben que nunca se sentarán». O incluso cuando las mujeres pobres y sin derechos del África rural hacen lo mismo.[238]

Silvicultoras no diplomadas

A mediados de la década de 1970, Wangari estaba casada con el político de Nairobi Mwangi Mathai. Tenían tres hijos pequeños. En su campaña electoral de 1974, Mwangi había prometido crear pleno empleo para toda su circunscripción en las afueras de Nairobi. Una vez elegido para el Parlamento, tuvo la tentación de olvidar el trato que había apalabrado con los votantes. Pero el creciente desempleo en Kenia era imposible de ignorar. Wangari estaba decidida a intentar cumplir su ambiciosa promesa electoral.

Las lecciones del mugumo desaparecido del hogar de su infancia aún la perseguían. La deforestación estaba desestabilizando la tierra y devastando la vida de los pobres. Así que puso en marcha un negocio cuyo único objetivo era cultivar plantas de semillero y plantar árboles. El plan era emplear a los pobres para plantar árboles en los jardines de los ricos. Por desgracia, el modelo de negocio no salió adelante en una economía rota y en una sociedad muy dividida. Los pobres no podían esperar hasta fin de mes para recibir sus ingresos y los ricos se negaban a adelantar los fondos que Wangari necesitaba para mantener su empresa en funcionamiento. Las plantas de semillero que había conseguido cultivar se quedaron en el recinto familiar.

Wangari no se rindió. Habló de la idea con sus colegas del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, con sede en Nairobi, y con el apoyo del Consejo Nacional de Mujeres de Kenia ideó un plan que apoyaría la capacidad de las mujeres rurales para mejorar sus tierras y sus medios de vida. Se necesitaba un

nombre para esta nueva empresa. Así que eligió uno que reflejara la visión social que tenía para el proyecto, en el que las comunidades invertirían tiempo y recursos en la plantación de árboles. Tomó prestada la palabra suajili harambee, que significa «unir esfuerzos».

El 5 de junio de 1977, Día Mundial del Medio Ambiente, se lanzó Salvar la tierra Harambee. Wangari encabezó un cortejo para plantar siete plantas de semillero en el parque Kamukunji, en el centro de Nairobi, uno por cada uno de los siete héroes caídos en la historia de Kenia. El objetivo declarado del programa era plantar un árbol por cada persona en tierras kenianas. En pocos meses, la demanda de plantas de semillero se vio desbordada, por lo que Wangari empezó a enseñar a las mujeres a gestionar sus propios viveros comunitarios. Cuando pidió ayuda a silvicultores profesionales, solo obtuvo consejos complicados por respuesta y una fría desaprobación. «Para plantar árboles hace falta gente diplomada», le dijeron.[239]

Sin inmutarse, Wangari y su comunidad de «silvicultoras no diplomadas» decidieron aprender por sí mismas. «Cualquiera puede cavar un hoyo, poner un árbol en él y cuidarlo», les decía. «Usad vuestro sentido común». Desarrolló un sencillo plan con diez pasos para que las comunidades pudieran formar grupos, plantar árboles e informar sobre los progresos realizados. Pronto, las mujeres de las comunidades de toda Kenia empezaron a cultivar plantas de semillero y a plantar árboles. Con el tiempo, plantarían en filas de mil o más, para crear «cinturones verdes» que devolverían a la tierra y al paisaje keniano su «vestido verde».

El éxito tuvo un precio. Apenas un mes después de la procesión del Día Mundial del Medio Ambiente, Mwangi la abandonó. En un sorprendente eco de las reflexiones de Lynn Margulis sobre el matrimonio, Wangari escribiría más tarde sobre esa época: «Había intentado ser una buena esposa de un político, una buena mujer africana y una profesora universitaria de éxito. ¿Serían demasiados roles para que una sola persona destacara? ¿O quizá Kenia no estaba preparada para aceptar a una mujer independiente y con estudios y ganas de cambiar la sociedad disfuncional que veía a su alrededor?». En la demanda de divorcio presentada por su marido, se cita a Mwangi declarando que «tenía demasiados estudios, era

demasiado fuerte, demasiado exitosa, demasiado obstinada y demasiado difícil de controlar».[240]

En algún momento del proceso de divorcio, Wangari cuestionó algo que el abogado de su marido le había preguntado. El abogado se dirigió al juez y le preguntó: «Señoría, ¿oye usted lo que ella me está preguntando? Si se atreve a preguntarme algo en el tribunal, ¿qué cree que le hace a mi cliente en casa?». Entonces se dio cuenta de que perdería el caso. Pero lo peor estaba por llegar. En una entrevista unos días más tarde a una revista, cuando criticó la decisión, el tribunal le pidió que se retractara. Se negó. La condenaron por desacato a seis meses de cárcel.[241]

En la cárcel, solo experimentó la amabilidad y la generosidad de sus compañeras. Cuando explicó por qué estaba allí, una mujer dijo: «Tenemos que rezar por los jueces para que un día juzguen con justicia». Sus abogados llegaron a un acuerdo que la liberó al cabo de unos días. Pero la experiencia le dio una conciencia dolorosa de la realidad política en Kenia. Se convenció entonces de que tenía que abordar las raíces profundas de la falta de poder del pueblo keniano, y en particular de las mujeres kenianas.[242]

Inversión como compromiso

El Movimiento del Cinturón Verde que Wangari ayudó a fundar se convirtió en una poderosa fuerza de cambio político y social. Poco a poco, pasó de ser un movimiento de plantación de árboles a uno que también plantaba ideas. No es de extrañar que esas ideas fueran aún menos bienvenidas que los árboles. Mientras no se volvieran políticas, las autoridades podían hacer la vista gorda. Cuando la gente empezó a preguntar por qué desaparecían los árboles y a hacer campaña por la libertad política para cambiar las cosas, el movimiento empezó a ser mucho menos tolerado.[243]

Wangari y sus compañeros activistas padecieron dos décadas de oposición y represión, a lo largo de las cuales ella perdió su trabajo,

su casa y, durante un tiempo, la custodia de sus hijos. En 1992, descubrió que su nombre figuraba en una lista de personas que iban a ser asesinadas. Se atrincheró en su casa y se puso en contacto con todos los periodistas internacionales que pudo para informarles de lo que ocurría y atestiguar su detención, que sabía sería inminente. Tres días después, ocurrió lo inevitable. La policía perdió la paciencia con el enfrentamiento, rompió la barricada, la sacó de la casa, la empujó a un coche que la esperaba, dejando la puerta de su casa abierta de par en par. Fue Mwangi, su exmarido, quien acudió a asegurar la propiedad mientras ella estaba en la cárcel.

Liberada bajo fianza, lo primero que hizo Wangari fue unirse a una huelga de hambre para protestar contra la detención de presos políticos. Acabó en el hospital tras quedar inconsciente. En 1999, durante una manifestación para proteger el bosque de Karura, en las afueras de Nairobi, fue atacada, junto con otras personas, por guardias de seguridad armados, y recibió un fuerte golpe en la cabeza. Con una abundante hemorragia, denunció la agresión a la policía local, que se negó a actuar. Pero la protesta había sido presenciada por periodistas extranjeros y provocó la indignación internacional.

En poco tiempo, el impulso político fue inclinando la balanza a favor del Movimiento. Su inversión a largo plazo en el futuro de las tierras y los medios de subsistencia de sus habitantes empezaba a dar frutos. La venta sistemática de los bosques públicos a promotores privados o su oferta a los miembros del gobierno tenían los días contados. En 2002, cuando se presentó como candidata de la exitosa Coalición Nacional Arco Iris, Wangari Maathai fue elegida diputada con el 98% de los votos.

El simple acto de plantar un árbol implica una especie de sacrificio. No siempre uno tan grande como los que realizaron los héroes del Movimiento del Cinturón Verde, pero sí algún tipo de inversión: tiempo, energía, recursos. El retorno de esa inversión es la creación de lo que Wangari llamó en el epígrafe de este capítulo un «dosel de esperanza». En el caso de los árboles, tiene un sentido literal: las raíces profundas y el follaje protector estabilizan el clima, mejoran el suelo y aseguran los medios de subsistencia de quienes dependen de ellos; y también tiene un sentido metafórico: simboliza cuán

comprometidos estamos con nuestro futuro.

A veces, trabajando con mujeres frustradas por la lentitud con la que crecen los árboles, Wangari les recordaba que «los árboles que están cortando hoy no fueron plantados por ellas, sino por aquellos que vinieron antes». La inversión en las tierras, la silvicultura, la estabilización de los suelos y la protección del clima conecta el pasado con el presente y el presente con el futuro. A veces se trata de un futuro que ni siquiera llegaremos a conocer.[244]

Lo que es cierto para la silvicultura es cierto para las inversiones que hacemos en nosotros mismos y en los demás. Invertir en salud es un compromiso con nuestra calidad de vida futura y nuestra longevidad. Invertir en habilidades es un compromiso con nuestra capacidad de flujo y de hacer una labor gratificante. El tiempo que pasamos con nuestros hijos, nuestras familias, nuestros amigos, crea los vínculos sociales que fundamentan nuestra prosperidad en la experiencia vivida en común. La inversión en las labores de artesanía o en las artes creativas es un compromiso con la durabilidad del mundo humano. La inversión es nuestro compromiso con el futuro.

Economía de casino

Está claro que el capitalismo se alejó años luz de este bello ideal. Las inversiones se juzgan sobre la base de los rendimientos financieros a corto plazo que producen para los inversores. La inversión en sí misma se ve como el proceso de hacer dinero con dinero. La prudencia sigue siendo importante. Tiene una definición formal en economía como la tasa a la que los consumidores sacrifican el consumo presente a fin de ahorrar para un futuro incierto. Pero este tipo de prudencia dice poco sobre el destino del ahorro, la sabiduría de las inversiones o su papel en la creación de un mundo más sostenible.

La inversión productiva requiere que construyamos y mantengamos

los activos físicos necesarios para proveer los bienes y servicios económicos. Pero junto a esta economía «real» se registró un aumento exponencial de la economía «financiera» en dimensión y complejidad. Esta tendencia ya era evidente mucho antes de la crisis financiera mundial. Los bancos se prestan cada vez más entre sí, en lugar de hacerlo a empresas no financieras. Derivados financieros de todo tipo, fondos especulativos, obligaciones de deuda garantizadas, swaps de incumplimiento crediticio, hipotecas de alto riesgo, seguros, mercados de futuros: estos eran los componentes ocultos de una arquitectura financiera solo al alcance de iniciados, y que condujo de forma más o menos irremediable al colapso de Lehmann Brothers en 2008.

Incluso para un espectador lego, las pruebas acusatorias son evidentes. En lugar de financiar la economía real, las finanzas se dedicaron a financiarse ellas mismas. Las agencias de calificación participaron en el juego. Los reguladores hicieron la vista gorda ante las malas prácticas. En algunos casos, llegaron incluso a cambiar las reglas para facilitar el proceso. La especulación impulsaba una auténtica economía de casino. Las instituciones financieras más poderosas del mundo apostaban –y esto es casi literal– a que el futuro no importaba. A esto lo llamó el ex primer ministro británico Gordon Brown la «era de la irresponsabilidad».

Tarde o temprano, la burbuja tenía que estallar. Y cuando eso ocurrió, en septiembre de 2008, solo el erario público –el dinero de los contribuyentes– salvó a la economía mundial del colapso. Como vimos en el capítulo 2, lo hizo rescatando a los ricos e imponiendo más austeridad a los pobres. La privatización de los beneficios y la socialización de los costes fueron las características de la inversión capitalista desde sus inicios. Sin algún cambio en esta lógica disfuncional, el compromiso de la inversión con el futuro está roto de modo irreparable.

Poco antes de que se reuniera el 50.º Foro Económico Mundial en Davos, Larry Fink, el director de BlackRock, la mayor empresa de gestión de activos del mundo, publicó su habitual «carta anual» a los directivos. El cambio climático está precipitando una nueva perspectiva de la gente sobre el riesgo de las inversiones. «Creo que estamos al borde de una reforma fundamental de las finanzas»,

escribió. «En un futuro más próximo de lo que la mayoría prevé se producirá una importante reasignación de capital».[245]

Una reciente evaluación de las inversiones sostenibles a nivel mundial reveló que la «financiación climática» –inversión en tecnologías como las energías renovables que reducen las emisiones climáticas– creció y supera ya el medio billón de dólares anuales. Pero esta cifra está muy lejos de los 1,6-3,8 billones de dólares de inversión en energías limpias que se necesitan para alcanzar el objetivo de 1,5º C del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. Fuera de la financiación del clima, la prudencia es aún menor. La protección de la «biodiversidad» natural representa un ínfimo 0,002% del PIB mundial.[246]

Mientras tanto, los gobiernos de todo el mundo siguen subvencionando inversiones en combustibles fósiles con dinero de los contribuyentes por valor de más de 5 billones de dólares al año. Más del 6% del PIB mundial se disipa en inversiones miopes que podrían hacer nuestro mundo invivible en unas décadas. Si se reorientaran hacia inversiones en energías renovables e infraestructuras con bajas emisiones de carbono, estas subvenciones perversas podrían cubrir con creces el déficit de inversión en el clima.[247]

Las protestas de Fink son una interesante señal de este tiempo cambiante. Pero los cambios marginales en las preferencias de los inversores no serán suficientes para rescatarnos de la era de la irresponsabilidad. Hay una necesidad fundamental de podar las ramas corruptas y decadentes del capitalismo y devolver a la inversión el papel social que le corresponde. Los lamentos de Davos en los inocentes primeros días de 2020 pueden haber sido más bien teatrales. Pero con la perspectiva de una pandemia mundial, la ironía de la situación duele de tan obvia. El papel de la inversión es ofrecer una sensación de durabilidad frente al carácter efímero del mundo natural. En manos del capitalismo, ese papel fue pervertido. Al tratar de enriquecer a unos pocos, contribuyó a poner en peligro la seguridad de todos.

¿El regreso a la prudencia?

En los últimos años asistimos a un aumento de la presión para «desinvertir» fondos de industrias insostenibles o poco éticas, e invertir en activos que protejan nuestra prosperidad futura. El aumento de la financiación climática es una de las manifestaciones de este movimiento de «desinversión-inversión». Los fondos de pensiones (y algunos fondos soberanos) comenzaron a desprenderse de las inversiones en combustibles fósiles. Los bancos centrales pretenden apoyar esta tendencia exigiendo a todas las instituciones financieras que evalúen el riesgo climático de sus operaciones. Los gobiernos dieron muestras de una dolorosa lentitud a la hora de imponer la regulación prudencial necesaria para acelerar estos cambios. Pero los accionistas (y gestores de fondos) ya están empezando a ejercer su poder para rechazar a las empresas que dañan el medio ambiente, explotan la mano de obra de la cadena de suministro o evitan la buena gobernanza. Los inversores éticos y sostenibles están empezando a exigir que su dinero sea empleado para el bien común.[248]

El hecho de que algunos de estos fondos éticos se comporten mejor que sus rivales supone un sorprendente desafío a la sabiduría convencional. Pero no es ningún misterio. El valor de la inversión actual reside en el rendimiento de la economía del mañana. Y cada vez está más claro que el futuro será bastante diferente de la arquitectura financiera en quiebra del pasado.[249]

La economía del mañana se construirá en torno a tecnologías renovables y «regenerativas», a acuerdos salariales justos y una gobernanza transparente, a la protección y restauración de los activos sociales y medioambientales en lugar de su destrucción sistemática, a las empresas al servicio de la comunidad y en armonía con la naturaleza. Los primeros que se adentren en este nuevo panorama de inversiones se beneficiarán (con razón) de sus muchos dividendos. El resto de la sociedad también lo hará.

Hasta la fecha, el movimiento de desinversión se limitó sobre todo al ámbito de la financiación climática. Pero creo que la tarea que

tenemos por delante se reviste de un sentido mucho más profundo. Ver la inversión como un compromiso con el futuro nos exige construir y mantener la infraestructura física para un tipo de vida muy distinto, en el que las personas puedan vivir de forma más sostenible y resiliente, pero también más saludable y satisfactoria que aquella que conocen bajo el capitalismo.

El fundamento obvio de esta nueva cartera debe ser lo que podríamos llamar inversión ecológica: la asignación de recursos a la protección del clima, las tierras, los océanos, los ríos, los bosques, los hábitats de los seres vivos: nuestro hogar terrenal. Esta parte de la cartera –que se descuida en su mayor parte bajo el capitalismo y que solo en parte aparece en la inversión sostenible– es un requisito previo absoluto para una prosperidad duradera.

A continuación, creo que podemos inspirarnos en la distinción que establece Arendt entre trabajo y labor para definir dos categorías de activos productivos: los que facilitan el mantenimiento de la vida (llamémosles inversiones en cuidados) y los que contribuyen a la creación de un mundo humano duradero y satisfactorio (llamémosles inversiones creativas). Las inversiones en cuidados son las que nos permiten mantener el tejido social cotidiano: hogares, hospitales, escuelas, tiendas, sistemas de abastecimiento alimentario y de necesidades vitales. Las inversiones creativas son las que garantizan la durabilidad del mundo humano, lo que Arendt llama el «artificio humano»: espacios comunes, lugares de encuentro, locales artísticos, obras de arte.

Al igual que el valor material y el valor simbólico de los bienes no pueden distinguirse por completo el uno del otro, es inevitable que los dos tipos de inversión deban solaparse. Sin embargo, la distinción permite empezar a concebir el enfoque sectorial de nuestras intenciones de inversión. Por un lado, debemos priorizar y apoyar los servicios de primera línea que se revelaron esenciales durante la crisis del coronavirus. Por otro lado, debemos empezar a tomarnos en serio la tarea de invertir en la infraestructura de un mundo resiliente y con bajas emisiones de carbono.

A medida que los países, uno tras otro, fueron imponiendo varias modalidades de confinamiento para ayudar a proteger los servicios sanitarios de primera línea, los pueblos y las ciudades se quedaron,

de repente, vacíos de coches. En su lugar circulaban personas a pie y en bicicleta, reclamando calles que se habían vuelto cada vez más inaccesibles a los peatones. Este espacio público, olvidado durante mucho tiempo, se convirtió en el lugar de un nuevo sentido de prosperidad compartida: un mundo en el que se permitió que prosperara nuestra propia naturaleza como seres activos, físicos y sociales. Los beneficios de invertir en «habitabilidad», construyendo la infraestructura de un mundo resiliente, satisfactorio y activo con cero emisiones de carbono, nunca fueron tan evidentes.

A fin de cuentas, el papel de la inversión en la economía es el mismo que en la silvicultura. El mismo que en nuestras vidas individuales. El mismo que en nuestro mundo social. Crear un dosel de esperanza para proteger y mantener las condiciones de las que depende nuestra prosperidad. Para dejar al mundo un lugar más fuerte y resiliente para nuestros hijos. Como sugiere la Alegoría de Tiziano, el ejercicio de la prudencia se extiende hacia atrás y hacia delante en el tiempo. Pero otorga al menos parte de su virtud al presente continuo. Invertir en el futuro es la mejor –quizá la única– manera de hacer que nuestra propia vida tenga sentido hoy.

Jubileo

La vida de Wangari fue en sí misma una especie de inversión. Su último libro, Devolver la abundancia a la Tierra, conmueve por cómo escribe sobre los valores que motivaron su trabajo. En particular, describe cómo el compromiso con estar al servicio era la raíz del Movimiento del Cinturón Verde. «El servicio desinteresado es la base de mucho de lo que admiramos en quienes vemos como ejemplos para la humanidad», afirma. «Las personas que representan un modelo no solo de autodeterminación, sino también de cómo motivar a otras para que actúen por el bien común».[250]

Su vida fue una continua búsqueda de soluciones a los problemas a los que se enfrentan Kenia y muchos otros países pobres en desarrollo: la falta de autonomía de las mujeres; el deterioro de los

medios de vida rurales; la destrucción del suelo; la pérdida del mugumo de las tierras cercanas a la casa de su infancia. En su búsqueda de los orígenes de estos problemas, se deparó sin sorpresa con el aplastante yugo de la deuda que soportan los países más pobres. Ese era, y sigue siendo, uno de los resultados más perniciosos de un capitalismo disfuncional.

En nombre del desarrollo, las economías más prósperas cosecharon unos beneficios desproporcionales con respecto a los flujos financieros que entran y salen de África. Entre 1970 y 2002, las economías africanas pidieron prestados 540.000 millones de dólares y devolvieron 550.000 millones, pero aún debían a los organismos de crédito casi 300.000 millones. No contenta con identificar estas injusticias, Wangari se alzó en armas contra ellas. En 1998, asumió el papel de copresidenta de la campaña Jubileo 2000 África, con el objetivo de promulgar un Jubileo –un perdón de lo peor de la deuda en los países más pobres– en el año del milenio.[251]

La campaña tuvo una enorme repercusión entre celebridades y políticos de todo el mundo y llevó a la condonación de unos 100.000 millones de dólares de deuda. Pero la batalla no se ganó en absoluto. En la actualidad, los flujos financieros que salen de África –incluidos los pagos de servicio de la deuda, los beneficios repatriados y la fuga de capitales– son dos veces y media mayores que los flujos financieros que entran en el continente. Como afirma el antropólogo Jason Hickel, «los países ricos no están desarrollando a los países pobres; los países pobres están desarrollando a los países ricos, y así fue desde finales del siglo xv». Esta injusticia persiste en el siglo xxi. Que la crisis de la deuda haya empeorado dificultó en gran medida la capacidad del continente africano para hacer frente al coronavirus.[252]

Wangari Maathai ya no está entre nosotros para luchar por esa causa. Murió por complicaciones de un cáncer de ovarios en 2011. Pero el espíritu de su trabajo sigue inspirando a las comunidades más allá de su tierra natal. Su inversión en los árboles, en la gente y en la justicia tenía una sencillez asombrosa y revelaba un valor singular. Su persistencia y su sacrificio personal dieron autonomía a las comunidades, más poder a las mujeres, apoyaron los medios de subsistencia, la estabilidad del suelo, absorbieron el carbono de la

atmósfera y rejuvenecieron los paisajes rurales de Kenia y de todo el mundo.

Ella habría sido la primera en reconocer que el camino hacia la sostenibilidad de los medios de vida, la salubridad de los suelos y el desarrollo de las comunidades en África está lejos de haber terminado. Y que los contratiempos asociados a la bancarrota del sistema financiero siguen siendo un impedimento importante para la prosperidad. Pero ella no habría dejado de luchar contra ellos. «Un tropiezo no es más que un paso en nuestro largo camino», dijo una vez, «detenerse en él solo retrasa la llegada a nuestro destino».[253]

Fue este extraordinario espíritu el que la llevó a recibir el Premio Nobel de la Paz en 2004 y a ocupar un lugar en el corazón de muchas personas de todo el mundo. El Movimiento del Cinturón Verde plantó más de 50 millones de árboles solo en Kenia e inspiró la plantación de cientos de millones más en todo el mundo. Su dosel de esperanza se extiende fuera de África y brilla como un faro en el incierto futuro.[254]

---

225. Maathai (2006, págs. 289).

226. Del versículo 59 del Tao Te Ching. Adaptación libre a partir de distintas traducciones. Véase, por ejemplo, Le Guin (1997, págs. 71) y también: http://taoteching.org.uk/

227. Los detalles de la historia de la vida de Wangari están tomados en su mayoría de su autobiografía (Maathai, 2006). La historia de su nombre es en sí misma una saga de colonialismo y desigualdad de género. Nacida como Wangari Muta, adoptó un nombre cristiano, Miriam, a una edad temprana y se esperaba que utilizara Wangari como apellido. El nombre de su padre (Muta) fue suprimido. Cuando se hizo católica, dejó de llamarse Miriam y se convirtió en Mary Jo Wangari. Cuando se casó, volvió a su nombre, Wangari, y adoptó el nombre de su marido, Mathai, como apellido. Cuando se divorciaron, él le exigió que dejara su apellido, así que ella añadió una a para convertirse en Maathai y reinsertó el apellido de su padre. El resto de su vida fue Wangari Muta Maathai. Por coherencia, y en deferencia al nombre que más se puede considerar

como suyo, me refiero a ella como Wangari.

228. Maathai (2006, pág. 45). Véase también Maathai (2010, capítulo 4).

229. Puente aéreo Kennedy: https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/jfk-in-history/john-f-kennedy-and-the-student-airlift

230. Cuando ella regresó, JFK y Tom Mboya ya habían muerto, ambos víctimas de balas disparadas por un asesino. Kennedy tenía 46 años y Mboya apenas 38.

231. «Before the Europeans»: Maathai (2006, pág. 175).

232. Aceite de palma y bosques pluviales: https://www.ran.org/mission-and-values/. Destrucción de las secoyas: https://www.savetheredwoods.org/about-us/faqs/the-threats-to-the-redwoods/. Explotación ganadera en el Amazonas: https://globalforestatlas.yale.edu/amazon/land-use/cattleranching. Impacto en los pueblos indígenas: http://www.ipsnews.net/2017/12/indigenous-people-guardians-threatened-forests-brazil/. Erosión del suelo: https://www.worldwildlife.org/threats/soil-erosion-and-degradation

233. Véanse, por ejemplo, Hickel (2018); Klein (2019); Porritt (2020) para algunas perspectivas generales de estos fallos, bien documentadas y desgarradoras.

234. Phronesis: véase Aristóteles (2004, Libro 6). Agustín de Hipona sobre la prudencia: citado en Tomás de Aquino, Summa Theologica, Prudentia. En línea: https://www.newadvent.org/summa/3047.htm. Sobre la prudencia en la religión, véase: https://catholicstraightanswers.com/what-is-virtueand-what-are-the-four-cardinal-virtues/. Sobre la prudencia económica, véase: Charlier (1996); Vigano (2017). Véase también: https://www.adamsmith.org/the-theory-of-moral-sentiments

235. Véase, por ejemplo: https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/titian-an-allegory-of-prudence

236. Los perros de Pavlov, véase: https://

www.simplypsychology.org/pavlov.html

237. Conciencia de la muerte en animales no humanos: Douglas-Hamilton et al. (2006). El «gusano en el centro»: Solomon (2015). La ansiedad se come al alma: véase Jackson (2013).

238. Sobre la inversión como compromiso, véase Jackson (2017, capítulo 9). Véase también: https://www.cusp.ac.uk/themes/aetw/wp2/. Proverbio conocido: suele identificarse como un antiguo proverbio griego; pero véase: https://www.roger-pearse.com/weblog/2017/08/26/a-society-growsgreat-when-old-men-plant-trees-in-whose-shade-they-know-they-shallnever-sit-an-ancient-greek-proverb/ comment-page-1/

239. Salvar la tierra: Maathai (2006, capítulo 5).

240. Maathai (2006, pág. 146).

241. Maathai (2006, págs. 146-149).

242. Rezar por los jueces: Maathai (2006, pág. 150).

243. Plantar ideas: Maathai (pág. 173).

244. Aquellos que vinieron antes: Maathai (pág. 289).

245. Carta de Larry Fink: https://www.blackrock.com/corporate/investor-relations/larry-fink-ceo-letter/

246. Financiación del clima y déficit de financiación: https://www.climatepolicyinitiative.org/publication/global-landscape-of-climate-finance-2019/. El escenario 1,5º del IPCC pretende restringir el calentamiento global a no más de 1,5º centígrados por encima de la media preindustrial (IPCC 2018). Inversión en biodiversidad: Sumaila et al. (2017).

247. Subvenciones a los combustibles fósiles: https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2019/05/02/Global-Fossil-Fuel-Subsidies-Remain-Large-An-Update-Based-on-Country-Level-Estimates-46509

248. Movimiento de desinversión-inversión: https://

www.divestinvest.org/

249. Para la rentabilidad de los fondos sostenibles, véase, por ejemplo: https://www.morningstar.com/content/dam/marketing/emea/shared/guides/ESG_Fund_Performance_2020.pdf. Véase también: https://www.theguardian.com/money/2020/ jun/13/ethical-investments-are-outperforming-traditional-funds

250. Maathai (2010, pág. 158).

251. Deuda africana 1970-2002: Maathai (2006, pág. 280).

252. Sobre los flujos financieros: Hickel (2018). Sobre el Jubilee 2000. Véase Welby (2016, pág. 154). Véase también: https://jubileedebt.org.uk/blog/jubilee-2000-anniversary-call-photos-memories. Sobre el impacto de la COVID-19 a varios niveles, véase: https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2020/04/11/africas-debt-crisis-hampers-its-fight-against-covid-19; véase también: https://www.theguardian.com/business/2020/aug/03/global-debt-crisis-relief-coronavirus-pandemic

253. Un tropiezo: Maathai (2006, pág. 164).

254. Impacto del Movimiento del Cinturón Verde: https://www.goldmanprize.org/blog/green-belt-movement-wangari-maathai/

El arte del poder

Venimos aquí para que sepan que el cambio está llegando, les guste o no. El verdadero poder lo tiene el pueblo.

Greta Thunberg, 2018[255]

Si tienes un camino que recorrer, tienes poder.

Thich Nhat Hanh, 2007[256]

La oposición de Bobby Kennedy a la guerra de Vietnam en la campaña presidencial de 1968 la inspiró, al menos en parte, un monje vietnamita llamado Thich Nhat Hanh, que viajó a Estados Unidos para hacer campaña por la paz en su tierra natal.

Nacido en 1926 en la ciudad de Hué, en el centro de Vietnam, Thich Nhat Hanh tenía solo 7 años cuando vio un dibujo de Buda sentado con las piernas cruzadas sobre la hierba, irradiando paz y serenidad. La imagen contrastaba tanto con el conflicto y el sufrimiento que el niño veía a su alrededor, que marcaría el rumbo de toda su vida. A los 16 años, se inscribió en el monasterio Tu Hieu de Hué como monje novicio de la tradición budista zen vietnamita.[257]

Cuando terminó sus estudios, Vietnam estaba al borde de una guerra sin cuartel. La antigua colonia francesa se alejaba de la influencia occidental, para consternación de Estados Unidos y sus aliados. Cuando, por fin, los franceses se retiraron de la región en 1954, el país se dividió en dos a lo largo del paralelo 17, justo al norte de la ciudad de Hué, preparando el escenario para veinte años de trágica participación estadounidense en un compromiso militar desastroso. Según la versión oficial, aquella era una guerra civil entre los recién formados Vietnam del Norte y del Sur. Pero todo el

mundo la entendió como lo que era: una brutal lucha por el poder en plena Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética.[258]

A medida que el conflicto se intensificaba en la década de 1960, primero John F. Kennedy y luego Lyndon B. Johnson destinaron cada vez más recursos al campo de batalla, para consternación de muchos estadounidenses. Thich Nhat Hanh conoció las consecuencias de primera mano. Decidió viajar al «origen de la guerra» y hacer campaña por la paz. Aceptando una invitación para impartir un seminario en la Universidad de Cornell, en Ithaca (Nueva York), salió por primera vez de su tierra natal en mayo de 1966.[259]

Ninguno de los dos bandos había querido escuchar el mensaje antibélico de Thich Nhat Hanh en Vietnam. Sin embargo, recibió una cálida acogida por parte de quienes en Estados Unidos se sentían incómodos con la participación de su país en el conflicto. En enero de 1967, el activista de los derechos civiles Martin Luther King Jr. le propuso como candidato al Premio Nobel de la Paz. «He aquí un apóstol de la paz y la no violencia», escribió en su carta de nominación, «separado de su pueblo mientras este es oprimido por una guerra inclemente que escaló hasta amenazar la cordura y la seguridad del mundo entero». Los dos hombres hicieron campaña juntos por la paz en una conferencia celebrada en Ginebra en junio del mismo año.[260]

King estaría muerto menos de un año después: otra víctima de la bala de otro asesino. Durante una manifestación por la paz en Filadelfia, un periodista estadounidense le preguntó a Thich Nhat Hanh si era del norte o del sur de Vietnam. «Si dijera que soy del norte, pensaría que soy antiamericano», escribió Thich Nhat Hanh años después. «Si dijera que soy del sur, pensaría que soy... proamericano. Así que sonreí y dije: “Soy del centro”». Y lo era, en un sentido literal. Pero su respuesta era además un rechazo a la división que perseguía a su tierra. Una expresión de solidaridad con todas las víctimas del conflicto. Y una negación a rendirse a la visión distópica del poder que conduce siempre a la profanación de la vida.[261]

El viaje descrito en este libro da un vuelco a supuestos que llevan siglos instalados en el corazón de nuestra cultura. Nuestra relación

con la naturaleza; nuestra respuesta a la lucha; nuestras aspiraciones laborales; nuestro sentido de la prudencia; nuestros compromisos con el futuro: ninguna de estas cosas sobrevive al análisis de los últimos capítulos en la forma que el capitalismo les asigna. Todas ellas exigen una revisión desde sus fundamentos.

Es natural preguntarse cómo se producirán estos cambios. ¿Qué se puede hacer ahora mismo? ¿Qué políticas harían que fuéramos bien encaminados? ¿Dónde están los lucros rápidos, las fórmulas milagrosas, las ganancias por partida doble? ¿Dónde está el guía que nos lleve hasta la tierra prometida? Cuanto más hundidos nos encontramos en la disfuncionalidad, más nos cuesta responder a estas preguntas. Volvemos a la encrucijada que identificamos en el capítulo 3. En nuestro empeño por llegar a Dublín, nos enfadamos con el exasperante granjero y sus preguntas existenciales. Sí, entiendo que este no es el mejor lugar para empezar. ¡Solo indíqueme el camino a casa!

Es fácil empatizar con este sentido de urgencia. Pero primero tenemos que abordar un último error del sistema que acecha a la visión de progreso del capitalismo. Tiene muchas similitudes con los que ya hemos explorado. Pero también es un claro impedimento para una sociedad poscrecimiento viable y duradera. Se trata del poder. Si no nos enfrentamos al arte del poder, nuestro anhelo de soluciones rápidas será, en el mejor de los casos, impotente y, en el peor, nos acabará distrayendo de que hace falta un cambio más estructural.

Cambio de sistema

Durante un breve período de tiempo en 2020, una ventana de oportunidad casi impensable nos permitió vislumbrar un terreno político distinto por completo. Fueron promulgadas políticas impensables hasta algunas semanas antes. Los gobiernos garantizaron los salarios de los trabajadores. Facilitaron créditos flexibles y subvenciones para sostener a las empresas más afectadas.

Esquemas de licencia sin vencimiento, rebajas en los alquileres y suspensiones de ejecuciones de quiebra dieron protección a las empresas y los hogares. Se reorganizaron las cadenas de suministro. Las instalaciones de producción fueron reutilizadas. Se construyeron hospitales a toda velocidad. Se involucraron voluntarios. Se protegieron los medios de subsistencia. Las comunidades colaboraron.

Quizá el elemento más extraordinario de esta respuesta fue la rapidez con la que los gobiernos encontraron los medios fiscales para actuar. Un meme común en los años posteriores a la crisis financiera mundial de 2008 fue: «el dinero no crece en los árboles». Todo el mundo podía entender que era impracticable que el Estado siguiera acumulando deudas que recaerían sobre las generaciones futuras. ¿Qué pasaría con nuestra propia casa si lo hiciéramos?[262]

La mayoría aceptó el argumento. Parecía expresar una lógica familiar. Se convirtió en la justificación de una austeridad que paralizó a los más pobres de la sociedad y allanó el camino a la tragedia. Pero fue un grave error, tal y como llevaba advirtiendo un rincón marginado de la economía conocido como «teoría monetaria moderna». El muy oportuno libro de Stephanie Kelton El mito del déficit expuso la situación sin medias tintas. Los gobiernos no son hogares. El poder soberano de los gobiernos para emitir su propia moneda solo está limitado por la inflación y la ideología.[263]

De todo esto aprendimos dos cosas. Primero: que el cambio radical es posible, eso es innegable, incluso en el Occidente capitalista. En segundo lugar, que el crecismo no lo logrará. El conjunto de medidas introducidas a toda prisa para proteger a la población y salvaguardar la vida no fue el resultado de largas negociaciones políticas empantanadas en debates ideológicos. Cuando fue necesario el pragmatismo, este no se hizo esperar. Cuando fue necesaria rapidez, las respuestas llegaron casi al instante. La aplicación no fue gradual. Fue inmediata y sistémica.

Durante un breve intermezzo de cordura, se dejó a un lado la ideología del capitalismo. El dinero del gobierno ya no era un complot comunista, sino una herramienta indispensable en la gestión fiscal de la calamidad. El interés común estaba a la orden del día. Los países que no lo entendieron salieron peor parados en

las horribles estadísticas de mortalidad por coronavirus. Los que prescindieron pronto del dogma y priorizaron la salud sobre la productividad redujeron la desgracia a un mínimo casi inverosímil. La vigencia de esta distinción se midió en la escala de la tragedia humana.

La pandemia proporcionó una lección sobre el arte de lo posible. Y entonces, cuando la atención de la gente empezó a centrarse en la recuperación, se produjo una enorme avalancha de propuestas para aplicar la misma velocidad y escala de respuesta para transformar la sociedad. Para hacer frente a la emergencia climática. Para contrarrestar la devastadora pérdida de especies. Para proteger la integridad de los suelos y los ríos, los lagos y los océanos. Para desentrañar los efectos nocivos de la desigualdad. Para liberar a los trabajadores esenciales de la precariedad laboral. Para contrarrestar la obscenidad de los comportamientos rentistas. Para liberar a la humanidad de la plaga materialista del consumismo. Para proteger a los más vulnerables. Para fortalecer los sistemas de sanidad y mejorar la atención social. Contrarrestar la obesidad. Crear sistemas educativos adecuados y con acceso universal. Privilegiar la durabilidad frente a la comodidad del despilfarro. Desarrollar la artesanía. Apoyar la creatividad. Construir una sociedad en la que las personas colaboren en la creación de un mundo humano duradero y con sentido.

En resumen, estas propuestas pretendían construir una sociedad poscrecimiento: libre de los fracasos del capitalismo. Porque, una vez más, en todos estos ámbitos, está muy claro que el crecismo no es suficiente. El ecologista Jonathon Porritt lo expone sin rodeos en Hope in hell (Esperanza en el infierno), su inquietante exposición sobre el fracaso de los gobiernos a la hora de responder a la emergencia climática. «No hay esperanza alguna en otros diez años de cambios graduales», escribe. Tenemos que «dejar de fingir que el crecismo pausado ya sirve como respuesta» a las devastadoras crisis ecológicas que fueron en parte responsables de la pandemia.[264]

Cuando un grupo de doscientos artistas y científicos de renombre publicaron un poderoso alegato para que no «volviéramos a la normalidad» tras el coronavirus, acabaron por hacer un planteamiento muy similar. «La pandemia de la COVID-19 es una

tragedia», coincidieron. Pero la crisis «nos invita a reflexionar sobre qué es esencial. Y lo que vemos es sencillo: Los “ajustes” no son suficientes. El problema es sistémico».[265]

«Cambio de sistema, no cambio climático» había sido el grito de guerra de quienes salieron a la calle durante 2019 para exigir acciones climáticas. Porritt argumenta de forma elocuente que si quienes están en el poder no cumplen con su deber de librarnos a todos de la emergencia climática, entonces la única respuesta efectiva y legítima es la desobediencia civil no violenta. La Rebelión de la Extinción había planteado este argumento de forma explícita. Era la motivación de sus protestas callejeras.

En su forma más pura, también estaba presente en las huelgas escolares bajo el liderazgo inspirador de Greta Thunberg. «Si las soluciones son tan imposibles de encontrar dentro de este sistema, quizá deberíamos cambiar de sistema», dijo en una Conferencia Climática de la ONU en Katowice en 2018. «No venimos hasta aquí para suplicar a los líderes mundiales que cambien. Nos habéis ignorado en el pasado y nos volveréis a ignorar. Se os acabaron las excusas y se os acaba el tiempo». Pero no prevaleceréis, insinuó, porque «el verdadero poder lo tiene el pueblo».[266]

La voluntad de poder

Nos enfrentamos a un enigma. Los que quieren el cambio no suelen estar en el poder. Los que tienen el poder tienden a no querer el cambio. Las posibilidades de cualquier tipo de cambio dependen de la distribución del poder codificada en las normas de la sociedad. Las reglas de la sociedad están a merced del Estado. La misericordia del Estado depende de su propio mandato. El mandato del Estado forjado por la democracia occidental es muy particular. El poder político está atado de pies y manos al crecimiento económico.

Esta asociación del crecimiento con el poder queda ilustrada en clave de comedia por un encuentro que tuve con un alto asesor del

ministro de Hacienda del Reino Unido en los meses siguientes a la publicación de Prosperidad sin crecimiento. Me alegré de que me concedieran la reunión. El Tesoro es, sin duda, uno de los lugares más importantes para plantear conversaciones sobre una economía poscrecimiento.

Así que puse todo mi esmero en exponer los argumentos del libro. Los límites del desacoplamiento. La paradoja de la felicidad. Los fundamentos de una economía del cuidado y de la creatividad. El consejero especial pareció escuchar con atención. Al final, me hizo una sola pregunta en tono solemne. ¿Cómo acudirían los funcionarios del Tesoro a las reuniones del G7 sabiendo que el PIB del Reino Unido había descendido en la clasificación mundial?

Me quedé estupefacto. No tanto por el tenor de la pregunta como por mi propia ingenuidad. ¿Cómo pude pasar por alto que es la política de patio de recreo la que sigue reinando, incluso en las más altas esferas del poder? La mía es más grande que la tuya. El poder siempre tiene razón. La voluntad de poder, como observó para gran dolor el filósofo Nietzsche, es un impulso apenas consciente de dominación, que se aplica con un barniz de civismo, disfrazado de progreso. En ese momento, mi confianza en la capacidad del Estado para desempeñar algún papel en la prevención del deslizamiento entrópico hacia el caos no se evaporó, pero sin duda vaciló. Recuerdo haber presentado mis excusas y haberme marchado antes de tiempo.[267]

No puedo haber renunciado del todo a la acuciante cuestión del desarrollo de una política poscrecimiento. Si no fuera así, no seguiría dándole vueltas. Pero durante esa reunión empecé a entender lo que el politólogo Daniel Hausknost llama el «techo de cristal» de la transformación. Fui testigo de primera mano de los límites que ese techo impone para lograr la sostenibilidad. La legitimidad del contrato social forjado en el crisol del capitalismo parece depender de una promesa falaz: que siempre habrá más y más para todos. Esa promesa, a su vez, es demasiado fácil de corromper por la dinámica inherente al poder político.[268]

En su perspicaz y elocuente historia del capitalismo, Economía sin corbata: conversaciones con mi hija, el economista y exministro de Finanzas griego Yanis Varoufakis ofrece una visión general

inquietante de la sobrecogedora capacidad del capitalismo para crear y legitimar asimetrías masivas de riqueza y poder. Según él, esto se debe a la capacidad de los propietarios del capital para hacerse con el control del excedente creado por la capacidad tecnológica de aumentar la productividad laboral.[269]

La captación del excedente depende a su vez de ciertas dinámicas estructurales clave que el capitalismo lleva internalizadas, empezando por la insaciable mercantilización de la vida en casi todos sus aspectos, a expensas de los valores humanos. A la deriva de esos valores, nos vemos arrastrados de modo implacable a consumir versiones y sucedáneos que alimentan el sistema pero que hacen poco por alimentar nuestras almas o mitigar nuestra ansiedad.

Luego viene un sistema monetario que beneficia a los dueños del capital a expensas de lo que necesita la sociedad. Alejados de sus orígenes sociales, el dinero y la deuda se convierten en herramientas de opresión, dividiendo el excedente de forma proporcional al acceso al poder adquisitivo. Si el Estado hubiera conservado (o recuperado) el control de ese poder, podría haber disminuido la magnitud de la desigualdad que ahora prenuncia la caída del capitalismo. Pero no lo hizo. Hasta que se vio obligado a hacerlo por la tragedia de la pandemia. Por último, estas dos dinámicas no serían posibles si no existiera una política dispuesta, por sistema, a priorizar los derechos de los que tienen poder sobre los de los desposeídos.

Las dos primeras dinámicas admiten soluciones ya insinuadas en las páginas de este libro. Una vida fuera de los mercados de intercambio es justo la visión de la prosperidad que ofrecen las formas menos materiales de desarrollo. El dinero soberano fue el más fundamental de los medios empleados para rescatar a la sociedad de la amenaza dañina que suponía la pandemia. En manos de un Estado capitalista, por supuesto, esta capacidad es insuficiente para proteger a la sociedad. La capacidad de los bancos centrales de hacer «lo que sea» para rescatar el mercado de valores no asegura por sí misma que sean igual de generosos cuando se trata de proteger los medios de subsistencia de la gente de a pie, o la estabilidad del sistema sanitario, o la seguridad climática.

Si queremos avanzar hacia una política poscrecimiento, quizá no nos quede otra opción que la de volver a cuestionar los supuestos entronizados en el poder del Estado. ¿Tiene razón Thunberg al sostener que el poder real lo tiene el pueblo? ¿Es ese poder real suficiente para generar el cambio que ella y tantos otros desearían ver en el mundo, en particular cuando debe enfrentarse al poder institucionalizado del Estado, así como a los intereses de los ricos? ¿Hay espacio para una auténtica renovación, para una nueva visión del poder que se adapte al propósito de un mundo poscrecimiento?

El loto de la compasión

Cuando era un joven monje en Hué, Thich Nhat Hanh aprendió que el desapego es el camino hacia la iluminación. Pero desde muy pronto se sintió incómodo con el conservadurismo inherente a la enseñanza budista ortodoxa. El joven que se había inspirado en la serenidad de Buda no solo anhelaba la paz para sí mismo. Exigía de él una respuesta al sufrimiento que veía a su alrededor. En la década de 1950, tras completar su formación, empezó a desempeñar un papel activo en el movimiento de modernización del budismo a fin de hacerlo más relevante para la vida real y para las dificultades de la gente común.

La premisa era clara. Si la paz que buscaba para sí mismo en el retiro monástico no debía ser un mero placer gratuito, tenía que ser llevada al mundo de alguna manera. Tenía que traducirse en acción. Tenía que mantenerse intacta ante el sufrimiento de los demás. No contentos con la satisfacción individual, estos jóvenes activistas llegaron a creer que la protesta no violenta –y lo que Thich Nhat Hanh llamaba «acción compasiva»– era una respuesta necesaria a la injusticia de la guerra. «Cuando las bombas empiezan a caer sobre la gente», dijo, «no puedes quedarte en la sala de meditación». De la tierra del sufrimiento crece el loto de la compasión.[270]

Algunas demostraciones de ese principio fueron espeluznantes. A principios de la década de 1960, varios monjes se prendieron fuego

para protestar contra las atrocidades e injusticias de la guerra. Para explicar estas horribles autoinmolaciones a los occidentales de la época, Thich Nhat Hanh las describió como actos de amor, no de desesperación. Pero para ofrecer a los jóvenes de Vietnam un medio de protesta menos drástico (y más compasivo), creó la Escuela de Jóvenes al Servicio de la Sociedad (SYSS por sus iniciales en inglés), que formó a miles de jóvenes voluntarios, monásticos y laicos, para reubicar a los refugiados y ayudarles a reconstruir sus vidas.[271]

Sus servicios no tardaron en entrar en acción. En 1964, en pleno conflicto, el país se vio afectado por una de las peores inundaciones de que hay memoria. Las fuertes lluvias comenzaron a caer en el centro de Vietnam durante la tarde del 7 de noviembre y continuaron durante seis días enteros. Las casas, y a veces pueblos enteros, fueron arrastrados por las inundaciones. Perdieron la vida más de seis mil personas. Todo el país se movilizó en las tareas de socorro. Pero nadie quería arriesgarse a quedar atrapado en la violencia que aún asolaba las regiones más afectadas por las inundaciones.[272]

Ese fue el momento en que Thich Nhat Hanh llevó a un pequeño equipo de sus voluntarios a lo largo del río Thu Bon en siete botes de remos repletos de alimentos y provisiones médicas. A veces atrapados en el fuego cruzado, a veces sucumbiendo ellos mismos a la enfermedad, los voluntarios se abrieron paso en lo alto de las montañas, llevando ayuda a cualquiera que la necesitara, con independencia del lado del conflicto en el que se encontraran. Este sentido de la compasión incondicional por todos los seres vivientes era un precepto fundamental de lo que Thich Nhat Hanh llamaría más tarde «Budismo Comprometido».[273]

Fue sin duda su común preocupación por la protesta no violenta lo que acercó a Thich Nhat Hanh y a Martin Luther King cuando se conocieron. La acción compasiva de Thich Nhat Hanh guardaba una estrecha relación con la desobediencia civil sobre la que King estaba construyendo un nuevo movimiento social. Ambos estaban comprometidos con la acción no violenta como forma de respuesta a la injusticia. Lo fascinante es que, para llegar a ese mismo punto, hubieran recorrido caminos tan distintos.

Semillas de la desobediencia

En abril de 1963, King fue encarcelado por participar en una manifestación contra la segregación racial en Birmingham, Alabama. Allí escribió su famosa Carta desde la cárcel de Birmingham, en la que apelaba a sus colegas clérigos para que reconocieran la legitimidad de la acción directa no violenta. Se basó en Agustín de Hipona para argumentar que «una ley injusta no es una ley» y en Tomás de Aquino para explicar que podíamos reconocer tales leyes como aquellas «que no están enraizadas en la ley eterna y natural». «Toda ley que degrada la personalidad humana es injusta», escribió. La segregación es injusta porque «distorsiona el alma y daña la personalidad».[274]

Mahatma Gandhi, que había pasado mucho tiempo en la cárcel, ejercía una profunda influencia sobre King. «En mi humilde opinión», dijo Gandhi en uno de sus juicios, «la no cooperación con el mal es un deber tan importante como la cooperación con el bien». En la cárcel, en 1906, Gandhi había leído el relato más famoso de desobediencia civil, escrito por el naturalista estadounidense Henry Thoreau. Este tuvo un enorme impacto en su pensamiento. Adoptó la expresión de Thoreau «desobediencia civil» para describir las protestas no violentas que acabarían con el dominio británico en la India.[275]

Sobre el deber de la desobediencia civil, publicado en 1849, explica con gran detalle por qué Thoreau pretendía retener parte de sus impuestos: se oponía a financiar la guerra de Estados Unidos en México y apoyar a la esclavitud. El ensayo es una investigación científica de la relación moral entre el Estado y el individuo. En su fundamento, lo que preocupa a Thoreau es lo mismo que preocupa a los rebeldes de la extinción y los huelguistas escolares que salieron a las calles de todo el mundo en el año 2019 para denunciar la inacción con respecto al cambio climático. ¿Qué opciones tenemos, se preguntó, cuando el Estado ya no representa nuestros intereses morales? La desobediencia civil fue su respuesta.[276]

En Harvard, Thoreau había leído la filosofía de John Locke, cuyas ideas sobre el «contrato social» sentaron las bases sobre las que se

construyen nuestras nociones modernas de gobierno. El Segundo tratado de gobierno de Locke, publicado en 1689, sigue siendo, en líneas generales, la base de las democracias liberales occidentales. La legitimidad del poder del Estado, según Locke, se basa apenas en su promesa de proteger los derechos de las personas «como iguales a los ojos de Dios». El argumento de Locke parte del «estado natural» que abordamos en el capítulo 6: esa condición que Hobbes caracterizó de forma tan implacable en el Leviatán como «estado de guerra».[277]

Nada como esa imagen textual de Hobbes podría haber captado mejor el conflicto brutal que estaba consumiendo a Vietnam en la década de 1960. La herencia de la invasión japonesa en la Segunda Guerra Mundial. La insurgencia de un nacionalismo de inspiración comunista. El vacío de poder tras la retirada del régimen colonial francés de la región. Un pueblo dividido contra sí mismo. La ambición de Estados Unidos por controlar la región. Todo ello se asemeja a una horrenda «guerra de todos contra todos».

«Si el consejo de guerra de Estados Unidos solía alardear de su inhumanidad», escribió el historiador Max Hastings en su épico relato de la guerra, «el de Vietnam del Norte la igualaba en crueldad». Era obvio que Vietnam se encontraba en estado de guerra. Pero no era en absoluto un estado natural. Era el resultado de un obsceno conflicto de poder protagonizado durante décadas por gobiernos sin legitimidad para actuar en un escenario situado a miles de kilómetros de su propio mandato democrático. La guerra de Vietnam representó uno de los peores fracasos de un gobierno legítimo en la historia de la humanidad.[278]

Nuestro concepto de poder, al igual que nuestra ciencia, depende por desgracia de la influencia persuasiva de la metáfora. Hobbes utilizó la narrativa de una «guerra de todos contra todos» para argumentar a favor de una forma de soberanía absoluta a la que están sujetas todas las libertades. Solo este grado de poder, afirmaba, podía evitar que el estado natural se convirtiera en un estado de guerra. En su contexto histórico, este argumento no era en realidad más que una indecorosa toma de poder en nombre de una monarquía opresora, cuyos objetivos políticos (en la Guerra Civil inglesa, por ejemplo) tenían muy poco en común con las

necesidades o los intereses de la gente de a pie.[279]

De manera admirable, Locke se propuso contrarrestar esta visión tan politizada del Estado. Su estado natural no era un tema tan brutal como este. De hecho, insistió, se rige por una «ley natural que obliga a cada uno [...] que siendo todos iguales e independientes, nadie debe perjudicar a otro en [su] vida, salud, libertad o posesiones».[280]

En lo fundamental, argumentó Locke, el poder conferido al gobierno para garantizar este resultado es, en el mejor de los casos, relativo. Es concedido por el pueblo para el pueblo, y cuando es necesario debe ser retirado de nuevo por el pueblo. «Porque todo poder otorgado con confianza para la consecución de un fin, estando limitado por ese fin, siempre que de modo manifiesto ese fin sea descuidado, o se oponga, la confianza debe necesariamente perderse, y el poder debe volver a manos de quienes lo otorgaron».[281]

La visión de Locke de este «contrato social» preveía en concreto que, en determinadas circunstancias, y en particular cuando la legislación humana no se correspondía con la ley natural, el pueblo tenía el derecho y el deber de oponerse al Estado. La desobediencia civil no era para Locke la opción preferida para lograr esa oposición. Pero, a falta de una forma infalible de garantizar el buen gobierno, era un freno necesario para un Estado que se empeñaba en descuidar el interés legítimo de sus ciudadanos.

Thoreau llevó este punto de vista aún más lejos. El progreso social, creía, está representado por una transición gradual hacia un respeto cada vez mayor de los derechos humanos individuales. «Nunca habrá un Estado de veras libre e ilustrado», sugería, «hasta que el Estado reconozca al individuo como un poder superior e independiente, del que se deriva todo su propio poder y autoridad». Por el momento, sostenía, la desobediencia civil es esencial para oponerse a las faltas morales del gobierno. Pero tal vez sigamos en un estado incompleto de progreso político. «¿Es la democracia, tal como la conocemos, la última mejora posible en el gobierno?», se preguntaba Thoreau hacia el final de su ensayo. «Me complace imaginar un Estado que por fin pueda permitirse ser justo con todos».[282]

Todo esto puede parecer una pequeña distracción de la tarea que nos ocupa. Pero lo que quiero decir al rastrear las raíces de la desobediencia civil, desde King y Gandhi hasta Locke y Hobbes, es esto: que la arrolladora necesidad de desobediencia civil a la que todavía nos enfrentamos hoy no representa solo una falta moral en el corazón de un gobierno concreto, sino más bien una incompleta concepción del propio Estado. Un malentendido, a veces fatal, del arte del poder. Un malentendido que urge corregir.

Una admirable pesadilla

El extraño encuentro del capitalismo y el budismo en torno a la desobediencia civil esconde una coincidencia aún más extraña. Ambos viajes hacia esa insatisfactoria resolución del arte del poder comenzaron en el mismo reconocimiento de las mismas condiciones subyacentes de la existencia humana. Condiciones que ya se abordaron antes en este libro.

La «primera verdad noble» del budismo enseña que el sufrimiento es inherente a la vida. Los motivos de ese sufrimiento nos resultan familiares. Volvimos a ellos en repetidas ocasiones a lo largo de este libro. Surgen de nuestra naturaleza como seres finitos en un mundo material. Desde el momento en que nacemos hasta el instante en que nos morimos, nuestras vidas están enmarcadas por estas condiciones. En muchos sentidos, el punto de partida del budismo coincide con la razón central del capitalismo. La vida es una lucha hostil por la existencia. El sufrimiento es inevitable.

El filósofo existencialista Ernest Becker ilustró esta idea con un singular colorido: «La creación es una admirable pesadilla que tiene lugar en un planeta que lleva cientos de millones de años empapado de la sangre de todas sus criaturas», escribió en su clásico libro La negación de la muerte. Todo lo que hagamos en este planeta «tiene que hacerse en la verdad vivenciada del terror de la creación, de lo grotesco, del estruendo del pánico que a todo subyace. De lo contrario, es falso».[283]

Esto también es una metáfora, desde luego. Pero capta una realidad implícita que no está a años luz de la primera verdad noble. El sufrimiento nos rodea por todas partes. Es una condición previa y una consecuencia inevitable de la vida. El capitalismo, como vimos, bebe de este mismo pozo metafórico. Pero a partir de esa fuente común, las dos ideologías siguen su curso en direcciones muy distintas.

El recorrido del capitalismo es extraño y, en última instancia, paradójico. Su respuesta básica es traducir la lucha por la vida en una competitividad insalvable e incorporarla en las instituciones de su cultura: reglas del mercado, ethos de los negocios, normas de la sociedad de consumo. No es de extrañar que la misma metáfora se haya introducido en la trama del Estado. Es más evidente en Hobbes, cuyo Leviatán es el remedio fácil para una guerra competitiva «de todos contra todos». Pero también está presente en el contrato social de Locke. Más por defecto que por naturaleza, quizá, aunque de manera irremediable.

La bastante inclusiva «vida, salud, libertad y posesiones» de Locke se redujo poco a poco a la idea de que el contrato social es una especie de póliza de seguro colectiva para la protección de la propiedad privada. El gobierno se convierte en ejecutor último de los derechos de propiedad. El resultado es una visión del Estado como un club de ejecutivos cuya función principal es proteger los intereses de los propietarios. Y esta elisión socorrida excluye, por definición, los intereses de los pobres, los marginados y los desposeídos.

He aquí una representación del descontento expresado a través del creciente populismo actual. Un gobierno que finge preocuparse por el bien común pero que actúa como defensor de las elites parece peor incluso que uno que reconoce sin tapujos la «guerra de todos contra todos» y legitima la barbarie. La lenta erosión de la decencia. El retroceso social. El retroceso en la xenofobia, el racismo y el sexismo. Todo ello es consecuencia tanto de la desconfianza en el poder representativo del gobierno como de la manipulación de los medios de comunicación de la posverdad.

Pero hay algo peor. Esta configuración del Estado no da cabida a los derechos de otras especies. No permite la protección de la

naturaleza. No puede sancionar eficazmente los intereses de las generaciones futuras. Responde a la primera verdad noble no con una compasión genuina, sino con un altruismo recíproco poco elaborado y muy limitado, restringido a un subconjunto de la población. No es de extrañar que el único recurso moral de los desposeídos sea la desobediencia civil.[284]

En este estado de cosas, el poder colapsa bajo la dominación económica o militar. La justificación metafórica de esta condición limitada y peligrosa se toma prestada, cuando es necesario, de la lógica competitiva que se supone que caracteriza al mundo natural. Es el dominio del depredador y la presa. El cazador y la caza. Y la mejor manera que tiene el Estado de imponer el orden dentro o fuera de sus fronteras es a través del poder militar o del poder económico.

Una presunción mortal

En El arte del poder, Thich Nhat Hanh observa que, a lo que se considera poder en la sociedad occidental, los budistas llamarían «deseos»: de riqueza, propiedad, posesiones, prestigio, confort, sexo; y el deseo de dominar a los demás en la búsqueda de todo ello. Esta mitología es tan disfuncional que el Estado capitalista se ve obligado a suavizar su oscuro pronóstico. Sin otra recompensa que ofrecer a los excluidos de la posesión de riqueza, el contrato social se quedaría para siempre atado a una carga inasumible: la supresión continua de los derechos de los más desfavorecidos.[285]

Es aquí, sin duda, donde entra el mito del crecimiento. Su función es prometer que siempre habrá más. Sin esta promesa de acumulación eterna, el capitalismo deja de funcionar. Si centralizamos la propiedad en el contrato social y privilegiamos el acceso al beneficio sobre el derecho a la vida y a la salud, entonces la desobediencia civil se convierte en el único recurso de los desposeídos. Nos quedamos con un Estado cuya legitimidad se basa apenas en hacer promesas imposibles y del todo incompatibles con

el propio estado natural.

Esto tiene un curioso y paradójico efecto secundario. El peligro real de responder a la lucha por la existencia mediante una competición incesante por el poder no puede permitirse estar a la vista. Debe quedar oculta por un intrincado velo de pretensión de que el daño no importa, o que es insignificante o que está en algún otro sitio, lejos. No nos afecta. La «negación de la muerte» de Becker se vuelve imprescindible para que la visión social del capitalismo resulte aceptable.

En un raro momento de honestidad, al principio del confinamiento, el presidente de Estados Unidos hizo una extraña confesión. «Quisiera volver a la vida de antes», dijo. «Teníamos la mejor economía de siempre. Y no teníamos muerte». Como señaló la escritora Zadie Smith en su intrincado retrato de la vida bajo el confinamiento de 2020, la muerte «es la verdad de nuestra existencia en su conjunto, por supuesto, pero Estados Unidos nunca tuvo gran inclinación filosófica a considerar la existencia como un todo». La negación es una condición previa para el juego.[286]

Una de las recompensas más placenteras de ganar al juego es poder volver esta negación más sofisticada. Una parte importante de las «ganancias» se destina al aislamiento social. Una burbuja hermética de confort y privilegio donde la inevitable entropía cae en picado hacia afuera y hacia abajo, sin llegar nunca a tocar nuestras vidas. Y para quienes no se pueden permitir esta negación, queda la seducción de una promesa nunca satisfecha. La fatuidad mortal del consumismo. La sociedad moderna está «bebiendo y drogándose» hasta perder la conciencia, como describe Becker. O bien comprando, «que es lo mismo».[287]

Thunberg tiene razón. Hay un «poder real» que tiene el pueblo. Pero primero debe abandonar las condiciones de su propia inercia. Luego debe expresarse a través de las urnas. Cuando eso no funciona, debe salir a la calle. De vez en cuando –quizá demasiadas veces y siempre de forma trágica– es muy probable que estalle en formas de resistencia cada vez más violentas, como ocurrió en Vietnam. Pero nada de esto basta de por sí para lograr el cambio drástico del sistema que se necesita. Incluso puede conducir a resultados aún más distópicos. Hace falta algo diferente.

Apetito insaciable

El budismo parte del mismo lugar que el capitalismo: el sufrimiento es omnipresente. Y, sin embargo, su estrategia es casi opuesta. La «segunda verdad noble» afirma que el sufrimiento (dukka) es el resultado del ansia (tanhe). Nuestro deseo insaciable de riqueza, fama, ventaja sexual y confort no proporciona ninguna satisfacción duradera. Nuestra ansia por todo ello no hace sino echar más leña al fuego. Y nuestro afán de dominar a los demás para conseguirlo empeora aún más las cosas. Este tipo de poder solo vuelve el sufrimiento aún más intenso.

El «capitalismo de frontera», tan frecuente en los foros de Davos, lleva a veces esta realidad a un límite de honestidad brutal. La política «America First» («Los estadounidenses primero») no tiene en consideración si los que están fuera de Estados Unidos prosperan o se mueren. La obscena desigualdad en la remuneración del sector financiero es una celebración continua de un ethos de autoestima miope en una lucha a todas luces competitiva. Las sutilezas del contrato social se pierden para quienes defienden el deseo irrefrenable como motor de prosperidad. ¿Y qué si el poder crea sufrimiento? Lo importante es que sufran otros.

El budismo rechaza este planteamiento no solo por inmoral, sino por imprudente. Dejarse gobernar por nuestros deseos es aumentar nuestro sufrimiento. No solo para los excluidos del poder, sino también para quienes utilizan el poder económico o militar para satisfacerlos. Hay un sentido en el que ya vimos hasta qué punto esto es real. Incluso nuestras necesidades básicas de sustento se contaminan en el contexto del deseo desenfrenado. Es fascinante ver esta idea, que resuena en la filosofía de Aristóteles y Agustín de Hipona e incluso en nuestra comprensión emergente de la neurobiología, incorporada en un sistema de pensamiento con dos mil quinientos años de antigüedad.

La respuesta no es menos sorprendente. El sufrimiento solo puede

aliviarse, insistió Buda, liberándonos del deseo. A continuación, ofreció una serie de instrucciones precisas relativas a cómo lograr esta hazaña imposible en apariencia. El budismo no es tanto una religión como un manual de sugerencias prácticas sobre cómo vivir, trabajar, amar e incluso respirar de forma que podamos liberarnos del deseo. El poder no está, como pretende el capitalismo, en la interminable estimulación de los deseos que solo se consigue mediante el dominio con respecto a los demás, sino en nuestra capacidad de no ser dominados por nuestros deseos.

No soy tan ingenuo como para sugerir que el camino hacia una política poscrecimiento consiste en que todos aprendamos a superar nuestros deseos. Thich Nhat Hanh se dio cuenta como nadie de que las enseñanzas del budismo deben adaptarse a un mundo occidental. Dedicó gran parte de su vida a esa tarea. El budismo tampoco espera que sus seguidores jamás experimenten deseo. El deseo puede ser, como sugirió la cantante canadiense k. d. lang, un elemento irreductible de la condición humana. Quizá nuestro «deseo constante» –de riqueza, afecto, sexo, chocolate– sea una especie de anhelo desplazado de algo más profundo. Algo indefinible. Algo infinito.[288]

Tal vez nuestro anhelo forme parte del «anhelo de la vida por ser vivida». Tal vez nunca nos libraremos de él. No importa. Esa no es la cuestión. La cuestión es que al superponer el capitalismo y el budismo nos encontramos un contraste descarnado y fascinante. Partiendo de una posición común –que el sufrimiento es inherente a la vida– las dos ideologías siguen direcciones opuestas y desembocan en conclusiones que no tienen nada que ver. Puede que no estemos en condiciones de juzgar cuál de esas conclusiones es la correcta, la mejor o la preferible –o no queramos hacerlo–. Pero desde luego podríamos aprender algo de una antigua sabiduría filosófica para sortear el callejón sin salida al que nos trajo el Estado capitalista.

Está claro que esa lección no puede ser conferir al Estado el papel de persuadir a sus ciudadanos para que renuncien a sus deseos. No hay nada tan sospechoso desde el punto de vista moral como que quienes están en el poder intenten persuadir a los que no lo están para que se resignen a la escasez de su condición o renuncien a sus

oportunidades en la vida. Pero tampoco podemos aceptar el papel del Estado como pregonero de sueños ilusorios y promesas que no pueden cumplirse. O, lo que es peor, su situación como principal apologista y defensor por defecto de un sistema que incita al deseo de forma deliberada solo para dejarlo insatisfecho de forma no menos intencionada, quizá, y cruel. Solo para mantener una corrupta y desigual distribución de privilegios.

La gobernanza debe significar algo más que esto. Debe ofrecer algo más que esto. «El cuidado de la vida y la felicidad humanas, y no su destrucción, es la primera y única tarea del buen gobierno», escribió Thomas Jefferson en 1809. Tomando esto como punto de partida, debemos concluir que el Estado tiene el deber de permitir –y no de impedir– a sus ciudadanos la búsqueda de una auténtica prosperidad: garantizar su capacidad de disfrutar de una vida sana y activa; facilitar las condiciones para el bienestar psicológico y social; desarrollar la capacidad de encontrar el flujo; fomentar la creatividad que enriquece tanto a quien la «performa» como a quien es testigo de su labor; alimentar la obra de arte trascendental; y quizá incluso proteger los espacios donde las personas son libres de no desear.[289]

Y si estas consideraciones definen un papel para el Estado, quizá también empiecen a esbozar la forma que el Estado debe adoptar. Tal vez revelen las características que deberían tener nuestros representantes. Tal vez Thoreau tuviera razón. Tal vez no hayamos avanzado lo suficiente en el camino hacia la democracia. Cuando la riqueza es un billete válido para acceder al poder político; cuando los cargos públicos pueden ser sobornados por el lobby corporativo; cuando a los cargos políticos les espera la puerta giratoria hacia ganancias monetarias; entonces el ideal de un Estado protector y no partidista queda corrompido por el dinero y los privilegios. ¿Es a esto a lo que llamamos democracia? ¿De verdad?

¿Debemos regular las fuentes de financiación de los partidos? ¿Debemos exigir a nuestros representantes que asuman responsabilidad legal bajo juramento? ¿Deberían los funcionarios públicos recibir formación o pasar pruebas o satisfacer ciertos criterios antes de poder asumir el cargo? ¿Deben limitarse sus ingresos? ¿Debemos pedirles que renuncien a la riqueza material?

¿Debemos buscar alguna prueba de que poseen la integridad para renunciar al ansia de poder? ¿Deben todos los políticos estudiar economía? ¿Deben todos los economistas estudiar medicina?

Estas preguntas resultan extravagantes desde un punto de vista liberal. Pero creo que hay que plantearlas. No se trata solo de que aún no hayamos alcanzado el destino de la democracia, sino de que ya desechamos todas nuestras esperanzas al respecto. Renunciamos a la idea de un Estado eficaz y legítimo en el momento exacto en que más lo necesitamos.

El poder real cumple con sus obligaciones, escribió el sabio chino Lao Tzu, hace unos dos mil quinientos años. El monje vietnamita Thich Nhat Hanh se hizo eco de la sabiduría de esa antigua tradición. «El poder reside en liberarnos de nuestros deseos constantes», dijo. Nadie sugiere que esta libertad sea fácil de alcanzar. Pero el camino hacia ella está abierto para todos. En las antiguas tradiciones budistas y taoístas, es el propio camino el que nos da poder. «Si tienes un camino que recorrer, tienes poder», escribió Thich Nhat Hanh en el epígrafe con que enmarqué este capítulo. «Puedes crear este poder en cada momento de tu vida diaria».[290]

Esta visión contrasta de tal manera con nuestras nociones contemporáneas de poder que nos aparece como un monumento adecuado a las indagaciones que hacemos en este capítulo, y de hecho, en cierto sentido, en todo este libro. Lo mínimo que deberíamos hacer, quizá, es exigir que nuestros políticos nos den alguna prueba de tener este poder en concreto.

El camino a casa

Pocos días después de llegar a Estados Unidos, el 1 de junio de 1966, Thich Nhat Hanh presentó una propuesta de paz en una conferencia en Washington, en la que instaba a Estados Unidos a dejar de bombardear Vietnam y empezar a ofrecer ayuda a ambas

partes del conflicto. En lugar de la guerra, dijo, Estados Unidos debería comenzar el difícil y laborioso trabajo de reconstrucción y reconciliación.

El mismo día que hizo estas propuestas, el gobierno survietnamita lo declaró traidor y lo envió al exilio, a miles de kilómetros de su casa. Poco después, se vio obligado a abandonar Estados Unidos bajo la amenaza de ser encarcelado. Thich Nhat Hanh acabó por quedarse en Francia, donde fundó una comunidad experimental conocida como Plum Village y la convirtió de una pequeña granja en un próspero centro de retiros. Pasaron otros treinta y nueve años antes de que pudiera regresar a su tierra natal.[291]

Al reflexionar sobre la experiencia de encontrarse de súbito sin hogar y sin patria a la edad de 39 años, Thich Nhat Hanh recordaba que se despertaba en mitad de la noche con una sensación de pánico, sin saber dónde estaba. En un sueño recurrente, se encontraba en el templo de Hué, donde se formó por primera vez como monje novicio. «Subía una colina verde cubierta de árboles frondosos cuando, a mitad de camino, me despertaba y me daba cuenta de que estaba en el exilio», cuenta. «Tenía que inspirar y espirar y recordar en qué ciudad y país estaba». Cuando, a sus 88 años, una apoplejía le provocó una parálisis parcial que apenas le permitía hablar, regresó al monasterio de Hué para pasar allí sus últimos días.[292]

El exilio dejó al joven Thich Nhat Hanh desesperado por encontrar la manera de volver a casa. Pero también le hizo comprender una verdad profunda. «Nuestro verdadero hogar es el momento presente», escribiría casi medio siglo después. «Lo que sea que esté sucediendo aquí y ahora». Ese es nuestro hogar. No se trata de una idea abstracta, insistía, sino de «una realidad sólida» que podemos aprender a experimentar por nosotros mismos. Ponernos en el camino de alcanzar esta experiencia es nuestro mayor poder. Al fin y al cabo, explicó, no hay camino a casa. «El hogar es el camino».[293]

---

255. De un discurso en la Conferencia de la ONU sobre el Cambio Climático en Katowice, Polonia, 15 de diciembre de 2018. Reproducido en Thunberg (2019).

256. Thich Nhat Hanh (2007, pág. 16).

257. Los detalles de la vida de Thich Nhat Hanh pueden encontrarse en distintos lugares, incluidas sus propias memorias, At Home in the World (Thich Nhat Hanh, 2016). Véase también: https://plumvillage.org/about/thich-nhat-hanh/biography/. Él cuenta su vocación temprana en una entrevista con Oprah Winfrey en 2013: https://www.youtube.com/watch?v=tVr5ala7xZg

258. Guerra contra Vietnam: Hastings (2018).

259. El origen de la guerra: Thich Nhat Hanh (2016, pág. 184).

260. Apóstol de la paz: https://plumvillage.org/letter-from-dr-martin-luther-king-jr-nominating-thich-nhat-hanh-for-the-nobel-peace-prize-in-1967/

261. Véase: https://www.mindfulnessbell.org/archive/2016/02/dharma-talkthe-eightfold-path-2

262. El dinero no crece en los árboles: https://www.youtube.com/watch?v=gUtJEfB9Hi4. Un abordaje satírico y mordaz a la misma cuestión: https://www.youtube.com/watch?v=9oqb6IrLhwA

263. The Deficit Myth: Kelton (2020).

264. Hope in Hell: Porritt (2020, pág. 8).

265. Los ajustes no son suficientes: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/05/06/please-let-s-not-go-back-to-normal_6038793_3232.html

266. Thunberg (2019) (véase nota 254).

267. Nietzsche escribió por primera vez sobre la voluntad de poder en Así habló Zaratustra (1883). Fue retomado como tema nuclear de Más allá del bien y del mal (1886). Fue publicado a título póstumo un conjunto de notas sobre La voluntad de poder: véase Nietzsche (1901).

268. Techo de cristal: Hausknost (2020); véase también Hausknost y Hammond (2020).

269. Talking to My Daughter: Varoufakis (2017).

270. Cuando las bombas empiezan a caer: https://www.lionsroar.com/in-engaged-buddhism-peace-begins-with-you/

271. SYSS: https://eccemarco.wordpress.com/2016/02/02/mindfulness-intimes-of-war-the-school-of-youth-for-social-service/

272. Véase: https://saigoneer.com/vietnam-heritage/6505-hoi-an-s-great-flood-of-1964-1#

273. Siete botes: https://www.lionsroar.com/headline-july-2010/. Budismo comprometido: https://www.lionsroar.com/the-fourteen-precepts-of-engaged-buddhism/

274. Letter from a Birmingham Jail: https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html

275. En mi humilde opinión: https://www.crf-usa.org/black-historymonth/gandhi-and-civil-disobedience

276. Thoreau (1849).

277. Sobre la lectura que hace Thoreau de Locke, véase Sattelmeyer (1988). Segundo tratado: Locke (1689).

278. Hastings (2018). Véase la reseña: https://www.nytimes.com/2018/11/20/books/review/max-hastings-vietnam.html

279. Véase una crítica: Kavka (1983).

280. Esta afirmación se reduce a menudo a la más pegadiza, pero con menor rigor histórico: «vida, libertad y propiedad». O a veces, por supuesto: vida, libertad y búsqueda de la felicidad. Ninguna de las dos fórmulas capta del todo lo que Locke buscaba en términos de derecho natural.

281. Locke (1689): ley natural (Sección 6); poder condicional (Sección 149).

282. Thoreau (1849, pág. 27).

283. Becker (1973, pág. 283).

284. Es interesante observar que el derecho natural a la «libertad» de Locke, aunque presente en el papel del Estado, es un derecho muy especializado: se obtiene en primera instancia en los términos de las supuestas libertades del mercado. Libertades que son en gran medida inaccesibles para quienes no tienen poder y que son ellos mismos vulnerables a los intereses depredadores del capital.

285. Thich Nhat Hanh (2007, pág. 16).

286. Volver a la vida de antes: https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-vice-president-pence-members-coronavirus-task-force-press-briefing-14/. Ensayos sobre el confinamiento: Smith (2020, págs. 11-12).

287. Bebiendo y drogándose: Becker (1973, pág. 284).

288. La canción de k. d. lang Constant Craving ganó un Grammy a la mejor interpretación vocal pop femenina en 1993. Más tarde se hizo budista. En 2017 explicó cómo su canción se relaciona con el concepto budista de samsara: https://www.theguardian.com/music/2017/sep/26/kd-langben-mink-how-we-made-constant-craving

289. La tarea del buen gobierno: Washington (1871, pág. 165).

290. Lao Tzu: véase Addiss y Lombardo (2007); Le Guin (1997). El poder de un camino: véase nota 2.

291. Plum Village y vida posterior: https://plumvillage.org/about/thich-nhat-hanh/biography/

292. Un sueño recurrente: Thich Nhat Hanh (2016).

293. Thich Nhat Hanh (2016, págs. 178-179).

Delfines en Venecia

La esperanza es la cosa con plumas que se posa en el alma, y canta melodías sin palabras, y no se detiene nunca.

Emily Dickinson, ~1861[294]

Es suficiente saber

Que con lo suficiente es suficiente.

Lao Tzu, ~500 BC[295]

El capitalismo es un catálogo de errores del sistema. Anuló el principio de equilibrio en la salud humana e hizo hincapié en que más es mejor. Denigró los cuidados, quitándole valor de forma sistemática a las personas cuidadoras. Sobreexcitó el apetito de los consumidores, despertando sin piedad su sensación de insatisfacción. Aceleró la producción material minando a un nivel muy peligroso la integridad del mundo natural.

El capitalismo anuló la tarea de construcción del mundo laboral. Convirtió nuestra interminable búsqueda de seguridad en una inseguridad insalvable y cada vez mayor. Degradó la inversión, que pudo ser un dosel de esperanza, para convertirla en un casino distópico. Privilegió por sistema los rendimientos del capital sobre los medios de subsistencia de la gente común. Y al hacer todo esto desestabilizó las finanzas, aumentó las desigualdades y puso nuestra salud en riesgo.

La lección más dura de todas es que no tiene por qué ser así. Con una celeridad casi chocante, la crisis del coronavirus reveló lo que el capitalismo había negado durante mucho tiempo: que es posible que el gobierno intervenga en la salud de la sociedad. Tomar

medidas dramáticas si hace falta. Para dar permisos y licencias a los trabajadores. Para proteger los medios de subsistencia. Para invertir en cuidados. Utilizar el poder soberano sobre el propio dinero –un poder negado por razones ideológicas por quienes se beneficiarían de la tragedia– como un medio legítimo para el cambio.

En las ruinas del capitalismo, como espero haber mostrado en este libro, están las semillas de una renovación estructural. Más no siempre es mejor. La lucha no es el único sentido de la existencia. La competición no es la única respuesta a la lucha. El aburrimiento no es la única cosa que el trabajo nos da. El rendimiento del trabajo no se reduce a productividad. Invertir no consiste en acumular activos financieros sin sentido. La negación no es la única respuesta a nuestra propia mortalidad.

Estas lecciones surgen de una aguda atención a los preceptos y defectos del capitalismo. También surgen del extraordinario fenómeno social que nos sobrecogió en el año 2020. Esa experiencia fue vital por varias razones. No solo por su singularidad en la vida de quienes sobrevivieron a ella, sino también por la rapidez con la que nos trasladó fuera de las estructuras del capitalismo y hacia un mundo poscrecimiento. Por muy breve que resultara ser, al final, sus lecciones permanecerán durante mucho tiempo.

La cosa con plumas

Martes, 17 de marzo de 2020, día de san Patricio. Hacía cincuenta y dos años que Bobby Kennedy había pisado el asfalto de Kansas para lanzar su malograda campaña presidencial. Dos semanas después del cierre de las fronteras de Italia por el coronavirus, un extraño y maravilloso rumor empezó a circular por las redes sociales. Había indicios de que la naturaleza ya se estaba recuperando de los embates de la incesante actividad económica. Se habían visto delfines en los canales de Venecia.[296]

El día siguiente trajo una noticia aún más extraordinaria. Un grupo

de elefantes había entrado en un pueblo de la provincia asiática de Yunnan, se habían emborrachado con vino de maíz y se habían desmayado en un campo de té cercano. Ambas historias se hicieron virales. Un emotivo meme los acompañó en su viaje por el universo virtual. ¡La Tierra se está curando! ¡La naturaleza pulsó el botón de reinicio! A veces iba acompañado de un eco más siniestro: nosotros somos el virus. Sin nosotros, se insinuaba, la naturaleza estará mejor.[297]

Es una reminiscencia de un sentimiento que Lynn Margulis expresaba a veces. Fascinada por el tiempo en que las bacterias habitaron la Tierra, se refería en términos elogiosos a su resistencia y creatividad. Sin ellas, ni siquiera estaríamos aquí. Sin nosotros, estarían bien, como lo estuvieron durante cientos de miles de años antes de que llegáramos. Lo único que no pueden hacer, dijo, es hablar. Pero si escuchas con atención puedes oír cómo cantan. Y entonces entonaba el estribillo de una vieja canción de los años cincuenta: «ahora voy a seguir adelante sin ti» (Gonna get along without ya now). Es muy posible, por supuesto, que no fuera a toda la especie humana, sino solo a uno o dos especímenes que tenía en mente mientras la cantaba.[298]

Pocos días después de que salieran a la luz, la revista National Geographic publicó un artículo para desmentir ambas historias. Los informes eran falsos, revelaron. Se trataba de un bulo. Así de simple. Noticias falsas. Ningún delfín es tan estúpido como para arriesgar su salud en el agua del canal veneciano. Incluso ahora.[299]

Los lectores estaban furiosos. Por varias razones. «Vaya», dijo uno. «Esto es como decirle a tu hijo “Papá Noel no existe” justo cuando se había sentado tan feliz junto a él en el centro comercial». ¿Por qué nos estropean la vida con la verdad cuando la fantasía es mucho más agradable? Otros denunciaron a los autores: la gente hace cualquier cosa para conseguir «me gustas», dijeron. A esto le siguió una gran cantidad de réplicas. El rotativo satírico The Onion publicó un artículo en el que se afirmaba que los rinocerontes blancos habían tomado el centro de Manhattan. De una chispa salía disparado el meme «la Tierra está sanando» junto a una imagen de delfines de colores retozando en lo que se suponía que fuera el río Hudson. La imagen era en realidad un flamante diseño psicodélico

de la artista gráfica Lisa Frank.[300]

Por extraño que parezca, una imagen de cabras descendiendo sobre la ciudad de Llandudno, en Gales, resultó ser auténtica. Y en Arizona, una familia de jabalinas bajó de veras de las colinas y se aventuró en el patio trasero de una casa. Acostumbrada más bien a una inmutable niebla tóxica, hubo cielos azules en Pekín durante una temporada. Una cordillera del Himalaya era visible por primera vez en treinta años desde la provincia india del Punjab, a doscientos kilómetros de distancia. Al parecer, se habían avistado delfines. En un puerto de Cagliari, Cerdeña. Menos milagroso. Pero todavía inusual. En efecto, en algún lugar, parecía que se estaba produciendo una especie de sanación.[301]

Los canales de noticias, que no hicieron sus deberes, primero dieron las historias por ciertas y las transmitieron como noticias sensacionalistas; luego, con el enfado de sentirse estafados, celebraron con desfachatez que fueran falsas. Algunos observaron que aquello era una prueba de que no se podía confiar en nadie. Con todo el mundo confinado en sus casas, una conspiración «deepfake» le estaba quitando la última pizca de sensatez a una ciudadanía más que mareada: la capacidad de distinguir entre realidad y ficción.[302]

Es posible que algo de eso haya sucedido. El movimiento Extinction Rebellion difundió de forma notoria (algunos dirán que divertida) un vídeo del primer ministro belga en el que decía que era necesario actuar de forma inmediata para hacer frente a la crisis climática y medioambiental. Lo es, por supuesto. Pero en realidad no lo dijo. Por desgracia. Es posible que algunas de las falsificaciones hayan sido originadas por personas de alto nivel desesperadas por hacer girar las adversidades en su propio beneficio. La falsedad es la moneda del caos. El caos es la base del control.[303]

Pero volviendo a los delfines. Bueno. Había una explicación más simpática y sencilla. El tuit original había sido en italiano. Y había sido muy claro: agua limpia en Venecia; cisnes en Milán; delfines en Cagliari. Una parte de la confusión fue un error de traducción. La otra, una difusión apresurada. El principal culpable fue el más profundo de los sentimientos humanos: la esperanza. «La cosa con

plumas que se posa en el alma». Como lo llamó en su día la poeta Emily Dickinson.[304]

Tesoro enterrado

La poeta favorita de Lynn Margulis conocía bien el confinamiento. Dickinson pasó gran parte de su vida como una virtual reclusa, que rara vez –y al final de sus días, nunca– salía de la casa familiar en Amherst, Massachusetts. La llamaban a veces «El Mito», y se suponía que se recluía en la planta superior de la casa de la familia Dickinson, The Homestead, con vistas al cementerio de la zona oeste de Amherst, vestida con una sencilla bata blanca. Se rumoreaba que la «dama de blanco» mantenía conversaciones con sus escasos visitantes a puerta cerrada.[305]

En realidad, no sabemos hasta qué punto esto es cierto. La vida de la mujer que se convirtió en una de las poetas más célebres de Estados Unidos sigue siendo un enigma. Su patrimonio literario fue el centro de una lucha indecorosa que solo arrojó más oscuridad sobre el conocimiento directo de la propia mujer. Solo se publicaron diez de sus poemas en vida, todos ellos bajo anonimato. Y antes de su muerte, en 1886, a la edad de 55 años, acusó a su hermana Lavinia de destruir todos sus papeles.

Por fortuna para el mundo, esa acusación solo se confirmó en parte. Días después del funeral, Lavinia descubrió un tesoro en el cajón inferior de una cómoda en la habitación de su hermana. Ochocientos poemas organizados en cuarenta pequeños cuadernos (conocidos como «fascículos»), cada uno de los cuales había sido cosido a mano con mucho cariño. Junto a los fascículos había cientos de cartas, poemas y cartas-poemas, una forma peculiar de la obra de Dickinson. Entre ellas, casi quinientas –muchas escritas a lápiz en trozos de papel– fueron enviadas como notas a su cuñada Susan Huntington Dickinson, la esposa de su hermano Austin.

Las cartas y los poemas a Sue (o Susie o Susan) hablan de una

relación extraordinaria que desafía una caracterización simplista. Las dos mujeres fueron compañeras y confidentes de toda la vida. Eran amigas desde la infancia. Compartían un apasionado amor por la poesía. Durante más de tres décadas, vivieron una al lado de la otra, literalmente. Hay una foto de un camino bien trazado en la hierba entre las dos casas. Es obvio que eran muy importantes la una en la vida de la otra.[306]

Resulta extraño que todo esto esté ausente del primer volumen de poesía de Dickinson, publicado cuatro años tras su muerte. No se menciona a Sue en ningún momento. La explicación más probable es que la mujer que se encargó de la publicación, Mabel Loomis Todd, era la amante de Austin en ese momento. Suprimir toda referencia a Susan fue una buena manera de eliminar a una rival de la historia.

Si esta tesis es fehaciente, Todd llegó incluso a borrar el nombre de Susan de algunos de los manuscritos originales, cambiándolo alguna vez por «nosotros» (us) en el contexto de una carta, borrando la S del principio y an al final del nombre de Susan. Lo que se llama «revisionismo histórico». Sin embargo, es algo difícil de demostrar para la posteridad. Nunca podemos tener la certeza absoluta de que la tecnología del mañana no descubra los crímenes de ayer. Más de un siglo después de su muerte, una ingeniosa investigadora de Dickinson llamada Martha Nell Smith utilizó luz infrarroja y tecnología de generación de imágenes por ordenador para confirmar un engaño que el ensayista John Erskine describió una vez como «poco menos que una desgracia para la biografía americana».[307]

Más extraño aún es que la propia Todd nunca llegó a conocer a la poeta con vida. La primera vez que la vio fue en el féretro abierto para el entierro, donde había sido vestida de blanco, con mucho amor (por Susan), y adornada con un ramo de violetas sobre la garganta. El relato gratuito de Dickinson como una excéntrica solterona decepcionada debe ser obra de Mabel. Es posible que «El Mito» fuera un escudo contra una verdad más salaz. O que fuera diseñado para inspirar a los lectores. Seamos generosos. Si fue esto último, funcionó. Los poemas de Emily Dickinson se publicaron en 1890 con un éxito inmediato de la crítica literaria. El primer

volumen se reimprimió once veces en los dos primeros años.[308]

Desde entonces, la obra de Dickinson nunca dejó de imprimirse y su reputación como escritora se catapultó. Sorprende, sin embargo, que hasta el año 1955 no se reprodujera la totalidad de sus poemas en la forma exacta en que su autora los había concebido. Y pasó más de un siglo antes de que alguien se atreviera a hablar de la probable naturaleza de la relación que unía a Emily con su cuñada. Incluso a día de hoy, es objeto de debate. «Iridiscente, desconcertante y explosivo» fue el veredicto del New York Times sobre Ábreme con cuidado, una colección de la correspondencia íntima de Dickinson con su cuñada publicada en fecha muy tardía, en el año 1998.[309]

Una cosa queda clara en esas cartas. La experiencia que Emily Dickinson tuvo del confinamiento no se pareció en nada al triste encierro evocado para el público mojigato de finales del siglo xix por Mabel Todd. Los editores de la correspondencia íntima son honestos al respecto. «Ella conoció el amor, el rechazo, el perdón, los celos, la desesperación y la pasión ardiente», escriben. «Y vivió durante años conociendo la intensa alegría y frustración de tener a una amada a su lado, a la vez que no del todo a su alcance». Al leer Ábreme con cuidado, es difícil rebatir esta conclusión.[310]

Es una visión de la vida de Emily que se ve apoyada por el conmovedor obituario de Susan Dickinson para su cuñada, escrito a los pocos días de su muerte, que no deja a nadie insensible. «No estaba decepcionada con el mundo, no era una inválida hasta los dos últimos años, no por falta de simpatía, no porque estuviera incapacitada para la labor mental o el comercio mundano», escribió. «Pero la “malla de su alma”, como (el poeta) Browning llama al cuerpo, era demasiado rara, y la sagrada quietud de su hogar demostró ser la atmósfera adecuada para su valor y su trabajo».[311]

Un confinamiento de locos

Conozco a unas cuantas personas que todavía se están recuperando de la experiencia del confinamiento a raíz del coronavirus y que leerán la referencia a «la sagrada quietud» del hogar con una mezcla de incredulidad y envidia. Es obvio que no todo el mundo fue tan afortunado.

Si el capitalismo hubiera dejado a la sociedad con una salud robusta, el daño infligido por un período de retiro del mundo podría no haber sido tan profundo. Pero no fue así. Precariedad laboral. Inestabilidad financiera. Tensión en el cuerpo político. Una sociedad dividida y precarizada. Esto era cierto, incluso antes de la pandemia. Frente a la adversidad, serían los ricos y los privilegiados los que mejor sobrevivirían, mientras que los obreros de primera línea, aquellos que importaban más de lo que reconocíamos, engordaban las trágicas estadísticas de la COVID-19. Las minorías marginadas por el mal crónico de los sueldos de miseria y muy expuestas al virus se llevaron la peor parte de la pandemia y fueron las que más sufrieron bajo el confinamiento.

Los pobres fueron los que más padecieron. Pero nadie quedó del todo indemne. Casi de la noche a la mañana, la pandemia extendió sus peligrosas alas y el mundo se enfrentó a una ralentización sin precedentes del intercambio económico y social. La realidad que sobrevino fue de veras impactante. La reciprocidad es la piedra angular de la sociedad. Su poder civilizador es uno de los principales argumentos morales esgrimidos en apoyo del capitalismo. El intercambio se considera una virtud irreductible. Y, sin embargo, de un momento a otro se convirtió en un peligro omnipresente. Un vicio más o menos absoluto.

«Cuando llega un mundo desconocido», se preguntaba Zadie Smith en su antología de ensayos sobre el confinamiento, «¿qué revela sobre el mundo que había antes?» . Las estructuras se disuelven. Los sistemas de apoyo se derrumban. Las familias se rompen. El duelo queda por hacer. Las tensiones aumentan. Las relaciones se ponen a prueba. La agitación aumenta. Las Naciones Unidas denuncian una «pandemia en la sombra» de maltrato doméstico en todo el mundo, con un 20% más de casos de lo habitual. Por si fuera poco, se cierne una crisis de salud mental de proporciones no menos preocupantes. Soledad y frustración. Tristeza y perplejidad. Estos fueron los

colores con que se pintaron tantas vidas durante un año que reconstruyó nuestro sentido del mundo.[312]

El virus fue un espejo de la sociedad, de la que nos devolvió un reflejo sombrío y pálido. Una fachada fantasmal, apenas reconocible. Nuestro confinamiento no había sido elegido, a diferencia del de Dickinson. Tampoco la modernidad nos había equipado para sus privaciones. La tensión era enorme. Fuimos lanzados sin preparación a una dependencia de recursos que habían permanecido latentes, subdesarrollados y no apreciados, durante demasiado tiempo. «¿La ruptura con la sociedad nos liberó de un sistema que nos mantiene cautivos, esclavos del comercio y los medios de comunicación? ¿O el tiempo fuera del sistema nos paralizó?», se preguntaba la novelista Ottessa Moshfegh. «¿Son libres nuestras mentes?».[313]

Cuanto más tiempo se mira en el espejo del confinamiento, más su imagen sombría configura una verdad aguda e incómoda. El confinamiento no era solo una aberración. Era una destilación de la ansiedad omnipresente en el centro de nuestras vidas. Estamos confinados en el planeta Tierra. Estamos confinados en nuestros cuerpos materiales. Estamos confinados en los confines de la cultura y de las costumbres. Estamos confinados en el tiempo que se nos asignó. Somos criaturas con una capacidad infinita de imaginar y soñar. Y, sin embargo, somos prisioneros de nuestra propia vida.

El trajín del mundo exterior siempre fue un subterfugio elaborado para distraernos de esta dura realidad. Al desnudarnos, solo podíamos temblar de horror. No es de extrañar que aquello nos aterrorizara. No es de extrañar que nos volviéramos locos de remate. Nuestra primera pulsión fue rebelarnos. Liberarnos. Negar. Quizá esa negación sea inevitable. Pero sus implicaciones fueron en algunos casos desastrosas. La inusual unión en torno al negacionismo de la COVID-19, que llegó a provocar el caos en las calles e hizo imposible evitar una «segunda ola», atestiguó la fuerza de esa pulsión.

Pero estas no fueron las únicas respuestas a la realidad de nuestra nueva contingencia. «Las reacciones se mezclan incluso en nuestros propios corazones», admite Zadie Smith. «Pero ¿no es cierto que todo el mundo está recuperando sus capacidades, aunque solo sea la

capacidad de llorar lo que perdimos?».[314]

Estas capacidades no se limitaron al luto. Hicimos de tripas corazón para adaptarnos. Las habilidades olvidadas durante mucho tiempo –o descartadas por irrelevantes– fueron rescatadas a toda prisa. Las actividades que se consideraban inútiles adquirían un nuevo significado y propósito. Las joyas se descubren de forma accidental. Para encontrar tesoros enterrados hay que excavar con cuidado. Se redescubren relaciones. Los recuerdos se vuelven más intensos. Así fue porque hubo más tiempo para reflexionar. Hubo menos miedo a perderse algo. Porque todo el mundo se lo estaba perdiendo. Hubo una mayor atención a la habilidad de vivir bien con menos. El tiempo ya no apremiaba tanto. Los días eran menos frenéticos. No podíamos distraernos con el objetivo interminable de llegar a otro sitio. La vida cotidiana se redujo a la simplicidad de su esencia cruda y sin concesiones.

Tal vez sea sorprendente que, apenas un mes después del confinamiento, una parte significativa de la población esté deseando que al menos algo de eso siga como está. Un estudio reveló que el 85% de los encuestados descubrió aspectos en el confinamiento que les gustaría conservar cuando este terminara. Menos del 10% deseaba una vuelta completa a la normalidad. A los pocos meses, el alud de peticiones de una nueva normalidad económica confirmó esta respuesta.[315]

El confinamiento había liberado nuestra imaginación para imaginar un futuro mejor. Para creer en un mundo más sano. Para disfrutar de cosas que habíamos olvidado o que desconocíamos. Un aire más limpio. Menos tráfico. Un cielo más azul. Menos estelas de humo. Más tiempo para los demás. Menos presión para tener éxito. Más amabilidad con los desconocidos. Menos ruido. Mayor cercanía con la naturaleza. Menos prisas. Más espacio para la contemplación. Delfines en Venecia. ¿Fue un error esperar que algo de esto hubiera venido para quedarse?

Hace más de medio siglo, Bobby Kennedy cerró su discurso en la Universidad de Kansas citando al dramaturgo George Bernard Shaw. En su amplia obra «evolutiva» Regreso a Matusalén Shaw hace que la legendaria serpiente explique a una Eva bíblica: «Tú ves las cosas como son; y preguntas "¿Por qué?". Pero yo sueño cosas que nunca

fueron; y pregunto: “¿Por qué no?”». ¿Por qué no? Las palabras pertenecen al lenguaje de los visionarios.[316]

Un dolor que no se olvida

Poco después de ese discurso en Kansas, RFK viajó a Indianápolis para un mitin de campaña en un barrio de mayoría negra. Había sido organizado por John Lewis, un activista de los derechos civiles de 28 años con el que había estado trabajando codo con codo. Cuando Kennedy llegó a la ciudad la noche del 4 de abril de 1968, fue recibido por una llamada del alcalde que le instaba a no acudir al mitin. Esa misma noche, Martin Luther King había sido asesinado a tiros en Memphis. El alcalde le dijo que no estaría seguro.[317]

«Puede que usted no quiera ir allí», le contestó Bobby Kennedy. «Pero yo podría ir allí esta noche con mis diez hijos y mi mujer embarazada y dormir en la calle y no tendríamos ningún problema de seguridad». No se trataba de bravuconería ni de arrogancia. Su larga colaboración con Lewis le había dado la credibilidad y la autoridad moral para personarse ante una multitud en su mayoría negra que aún no había oído la trágica noticia y ser él quien se la comunicara.[318]

Lloró la pérdida con ellos, recitando al poeta griego Esquilo: «En nuestro sueño, el dolor que no podemos olvidar cae gota a gota sobre el corazón hasta que, en nuestra propia desesperación, contra nuestra voluntad, llega la sabiduría». Empatizó con ellos. «Para aquellos de ustedes que son negros y están tentados a llenarse de odio y desconfianza ante la injusticia de semejante acto, contra todos los blancos, solo puedo decir que siento en mi propio corazón el mismo tipo de sentimientos. Un miembro de mi familia fue asesinado... fue asesinado por un hombre blanco», dijo. Y señaló el camino a seguir:

Lo que necesitamos en Estados Unidos no es la división; lo que necesitamos en Estados Unidos no es el odio; lo que necesitamos en Estados Unidos no es la violencia ni la anarquía; sino el amor y la sabiduría, y la compasión mutua, y un sentimiento de justicia hacia los que todavía sufren en nuestro país, blancos o negros.[319]

Su público escuchó en silencio. Aplaudiendo de vez en cuando. El anuncio en sí fue recibido con un grito de horror. Pero el tono de la voz de Kennedy provocó tristeza y respeto. No hubo violencia. Indianápolis permaneció en calma esa noche. En otros lugares del país hubo rabiosos disturbios. Expresiones de indignación por la absurda injusticia. El verano de 1968 fue un verano de agitación para todo el país. Como lo fue el de 2020.

Tres días después del asesinato, la cantante de blues Nina Simone actuó en el festival de música de Westbury, en Long Island, Nueva York. En un momento emotivo de una secuencia dedicada a la memoria de King, la banda interpretó una canción titulada Why? (The King of Love is dead), que había escrito el día después de su muerte. Justo antes de que terminara la canción, Simone hizo un breve comentario espontáneo sobre la muerte y la pérdida. En él, se mezclan la ira, la desesperación, el dolor y la esperanza. Un trágico precursor de su propia lucha contra todas estas emociones. Hacia el final del interludio improvisado, casi se le quiebra la voz al hacer una llamada tranquila a aferrarse a las cosas que importan. Entonces se hace el silencio. En el silencio, deja caer un acorde que desprende esa misma tranquilidad. Y comienza, muy despacio, el último estribillo. La última línea de la canción no resuelve nada. Es un grito de un corazón roto, que pregunta con desesperación qué va a pasar ahora.[320]

Que suene la libertad

Algo que podría haber sucedido a continuación hubiera sido un

cambio hacia una política más compasiva, más amable y más poética bajo la dirección de un hombre cuya creencia llevaba implícita la posibilidad de dicho cambio. La visión de Kennedy de una sociedad inclusiva e igualitaria imbuida de dignidad y propósito era justo lo que se necesitaba en 1968. Y ahora se necesita más que nunca. En retrospectiva, lo que sorprende es lo bien pensada que estaba esa visión. Las ideas de Kansas, el consuelo ofrecido en Indianápolis, el agradecimiento dado en California: nada de esto era palabrería. Todo ello estaba anclado en una comprensión profunda de los problemas y en un claro sentido de nuestro lugar en la historia.

El año anterior a su campaña, Kennedy había reunido los elementos de esta visión en un libro titulado Hacia un mundo nuevo. Como siempre, se inspiró en un poeta. En este caso, en el poema «Ulises» de Tennyson. En él, el poeta inglés imagina al héroe epónimo a punto de emprender su último viaje heroico:

ya centellean las luces desde las rocas:

mengua el largo día: la lenta luna sube: el abismo

gime con muchas voces. Venid, amigos míos,

no es tarde para ir hacia un mundo nuevo.[321]

Dos meses después del asesinato de King, el hombre que podría haber guiado a Estados Unidos hacia ese mundo nuevo también fue asesinado. Pero el joven activista negro que le inspiró y apoyó continuó su propio camino de protesta no violenta contra la injusticia durante otros cincuenta y dos años. En 1986, John Lewis fue elegido al Congreso para representar a Atlanta, escaño para el que sería reelegido dieciséis veces. Llegó a ser conocido por sus colegas como la «conciencia del Congreso». «Cuando ves algo que no está bien, que no es justo, que no es igualitario, tienes el deber moral de decir algo», argumentó durante la votación del juicio político contra Trump en diciembre de 2019. El Congreso tiene por

«misión y mandato estar en el lado correcto de la historia», insistió.[322]

A lo largo de su vida, Lewis fue testigo de una injusticia tras otra infligida a los negros, a menudo por las fuerzas del orden. Denunció repetidas veces la hipocresía de un mundo que predicaba el progreso mientras los derechos más básicos de las minorías seguían siendo tirados por tierra con alevosía. Aunque vivió hasta los 80 años, nunca olvidó sus nombres. «Emmett Till era mi George Floyd», dijo tras la muerte de Floyd a manos de la policía el 25 de mayo de 2020. «Era mi Rayshard Brooks, Sandra Bland y Breonna Taylor».[323]

Till era un chico de Chicago de 14 años asesinado en 1955 por dos hombres blancos tras ser acusado de hacer insinuaciones sexuales a un comerciante blanco en Money, Misisipi. Le torturaron, le dispararon, le envolvieron en alambre de espino y le arrojaron al río Tallahatchie. Los dos hombres fueron absueltos de su asesinato. Su acusador admitió más tarde que había mentido. En el funeral de Till, su madre insistió en que el ataúd estuviera abierto para que la gente pudiera ver lo que le habían hecho a su hijo. John Lewis tenía entonces solo 15 años.[324]

Sesenta y cinco años después, sobrevivió lo suficiente para ver el surgimiento del movimiento Black Lives Matter. Esta vez sería diferente, creía él. «La gente ahora entiende en qué consiste la lucha», dijo en una entrevista en CBS This Morning. «Es otro paso en un camino muy muy largo hacia la libertad y la justicia para toda la humanidad». Poco después de esa entrevista, el 17 de julio de 2020, sucumbió al cáncer de páncreas que le habían diagnosticado el año anterior.[325]

Sus últimas palabras, publicadas el día de su funeral, fueron un apasionado llamamiento a continuar la lucha. «A lo largo de mi vida hice todo lo posible para demostrar que el camino de la paz, el camino del amor y la no violencia es el mejor de todos», escribió en el New York Times. «Ahora os toca a vosotros dejar que suene la libertad».[326]

Fantasmas en el espejo

El espejo del confinamiento está poseído por fantasmas que no dan tregua. Como las frías piedras del puente de Potter Heigham, conjuran oscuros destellos del abismo inmortal. Podemos alejarnos de esos espectros. O podemos armarnos de valor para devolverles la mirada, tal como nos enseñó Emily Dickinson.

Su estrategia de confinamiento tenía mucho en común con la nuestra. Inmersión en el hogar. Distancia social en las relaciones con su entorno. Aunque rara vez se la veía, solía enviar pequeños regalos a sus amigos o palabras de simpatía a los vecinos en dificultades. Se hacía amiga de los niños del barrio, a los que cocinaba galletas de jengibre que bajaba en una cesta desde la ventana del piso superior. Mantuvo intercambio epistolar asiduo con más de noventa corresponsales diferentes. Cuando su madre quedó postrada en la cama tras un ataque de apoplejía en 1875, Emily la cuidó durante casi siete años, durante los cuales aprendió a quererla. «Nunca tuvimos intimidad... mientras fue nuestra madre», escribió, «pero las minas de un mismo terreno están unidas por medio de un túnel y cuando ella se convirtió en nuestra hija, entonces nació el afecto».[327]

Para Dickinson, la confrontación con la muerte era vital. Reconocer el sufrimiento es el primer paso para aliviarlo. Este principio resuena en la obra de Thich Nhat Hanh. Él destiló su esencia en uno de los preceptos del budismo comprometido. «No evites el contacto con el sufrimiento ni cierres los ojos ante el sufrimiento», escribió. «Encuentra maneras de estar cerca de los que sufren. Despierta tú mismo y despierta a los demás para la realidad del sufrimiento en el mundo».[328]

La tendencia a apartar los ojos del sufrimiento es la otra cara de una sociedad que solo mide su éxito con el barómetro del «más». Esa tendencia tiene repercusiones sorprendentes, más bien negativas, no solo para la bondad de nuestra sociedad, sino para la capacidad que tenemos de desarrollar todo nuestro potencial. Lo descubrimos nosotros mismos en nuestros estudios sobre el flujo.

Queríamos averiguar por qué algunas personas tienen más facilidad que otras en experimentar el flujo. Ya sabíamos (capítulo 6) que las actitudes más materialistas podían disminuir esa capacidad. También pudimos constatar que ser capaz de volcarse en una tarea hace que el flujo sea más fácil de alcanzar a largo plazo. Pero no pudimos encontrar la relación entre estas dos observaciones hasta que descubrimos, en primer lugar, que las personas con una mayor tendencia a evitar las sensaciones indeseables también suelen tener recursos de autorregulación más débiles; y, en segundo lugar, que las personas que expresan actitudes más materialistas presentan una mayor tendencia a evitar lo indeseable.[329]

Si juntamos ambos aspectos, nuestro estudio sugiere que cuanto más materialistas somos, mayor es nuestra tendencia a evitar lo indeseable; y esto, a su vez, compromete la fuerza mental necesaria para desarrollar nuestra capacidad de experimentar el flujo. Al rehuir el dolor, evitar la angustia y negar el sufrimiento, parece que estamos destruyendo nuestra propia capacidad de alcanzar uno de los estados más satisfactorios de la existencia humana. En cambio, al estar preparados para afrontar la oscuridad, liberamos nuestra mente para experimentar el flujo.

Emily Dickinson es un ejemplo fascinante de este principio. La poesía fue la labor de su vida. El confinamiento era su estudio de escritura. De forma deliberada, ella impuso límites físicos a su existencia material. Esa contingencia le permitió elaborar una poesía que se entrelazaba en lo más profundo con su vida cotidiana. Un lenguaje a través del cual su corazón se expresaba al mundo. Una filosofía que daba una esperanza que «canta melodías sin palabras. Y no se detiene nunca».[330]

A menudo, su poesía está impregnada de una poderosa conciencia de nuestra mortalidad: el miedo a la pérdida, la inevitabilidad de la separación y el sufrimiento en el centro de la existencia. Sin miedo, y decidida a no apartarse nunca de su tema, observó su intensidad con una mirada intencional y mística. Su exploración de la mortalidad está impregnada de metáforas, y sus imágenes se inspiran a menudo en un amor entrañado por la naturaleza. En sus poemas, la muerte aparece como mensajera, como guía y a veces incluso como amiga:

porque no pude detenerme ante la Muerte –

él, cortés, se detuvo ante mí –

el Carro solo nos llevaba a Nosotros –

y a la Immortalidad.[331]

Utilizó la poesía, según un crítico literario, como «árbitro de la inmortalidad». Una forma de acercarse al misterio de la conciencia en un mundo impregnado de muerte. Aunque esta no deja de informar la tarea de construcción del mundo de la labor humana, es un tema que la mayoría de nosotros no busca como lo hizo Dickinson. La contemplación de la muerte es algo casi del todo ajeno a la negación que habita en el capitalismo.[332]

La muerte también fue demasiado para ella a veces. Como lo es para todos nosotros. Su madre murió en 1882 y su joven sobrino, el hijo de Sue, Gib, un año después. Tenía tan solo 8 años. En el otoño de 1884 se quejó de que «las Agonías fueron demasiado duras para mí, y antes de que mi Corazón superara a una, llegó otra». Luego siguieron meses de mala salud. Pero de vez en cuando se las arreglaba para escribir.[333]

Durante los primeros meses de 1886, su estado empeoró. Su última carta fue una breve nota dirigida a sus dos primas menores, Louise y Frances Norcross. Decía apenas: «Primitas. Llamada de vuelta. Emily». El 13 de mayo, cayó inconsciente. En la mañana del 15 de mayo, su respiración se había vuelto fatigosa y superficial. «El día fue horrible», escribió su hermano Austin en su diario. «Dejó de hacer esa terrible respiración justo antes de que la sirena (de la fábrica) sonara a las seis». Fue Susan quien lavó su cuerpo y lo preparó para el entierro.[334]

Suficiente

¿Cuándo terminará este viaje? ¿Dónde estaremos cuando el confinamiento se acabe? ¿Qué mundo nuevo osaremos soñar? Una parte de mi objetivo en este libro ha sido buscar un sentido de la condición humana en los fantasmas del espejo. Su sabiduría nos parece a veces inaccesible. Ellos vagan por campos elíseos muy por encima de nuestra llana existencia mortal. Pero en las laderas de las montañas frecuentadas por los dioses discurren senderos bien trillados que incluso los simples mortales podemos seguir.

Más allá de la felicidad visceral de nuestra cruda naturaleza de animales, existe una conciencia profunda de nuestra propia mortalidad. Su verdad aterradora informa continuamente la narrativa de nuestras vidas. Surge con claridad meridiana en la naturaleza de la construcción del mundo de la labor humana. Nuestro deseo de durabilidad nos impulsa a construir con frenesí. El crecimiento económico, en su esencia, es ese mismo frenesí hecho realidad. Su objetivo no es otro que volvernos inmortales. Pero en manos del capitalismo, está destinado al fracaso. Comprender ese fracaso ha sido uno de los objetivos de este libro.

No estoy defendiendo que nuestra labor sea en vano. Al contrario, pretendo rescatar la actividad laboral como elemento fundamental de la prosperidad humana. Tiene potencial para ser el lugar donde experimentemos con mayor profundidad el estado de flujo. Y contribuye a apaciguar nuestra sed insaciable de insinuaciones de inmortalidad. El deterioro de la labor nos hace perder estas recompensas; no la labor en sí misma.

¿Dónde termina el viaje? No termina. La labor de hacer frente a la mortalidad no termina nunca. Para no caer en su negación, debe estar siempre anclada en una relación honesta con el sufrimiento. Pero sin abandonar jamás la perspectiva de la esperanza. Este es el mensaje de la «cosa con plumas» de Emily Dickinson. No debemos renunciar nunca a la posibilidad de realizarnos como humanidad. Ella nunca renunciará a nosotros.

Los límites materiales de nuestras vidas jamás circunscriben ni de lejos nuestro potencial para experimentar la más intensa, la más vibrante, la más improbable, la más profunda de las emociones

humanas. Su improbabilidad en un mundo entrópico, como señaló Ludwig Boltzmann, solo es superada por la continuidad de su presencia.

El amor –no la soledad– fue el elemento redentor del confinamiento de Dickinson. Tal vez lo sea siempre. «Sin él, la vida es solo hacer tiempo», escribió Ottessa Moshfegh. Sin él, «de algún modo, en algún lugar de nuestras vidas», insistió Zadie Smith, «sólo hay tiempo, y siempre habrá demasiado».[335]

En su novela de 1947 La peste –una historia que podría haber sido escrita en su totalidad para los tiempos que vivimos– el nobel Albert Camus llega a una conclusión parecida. Aunque los habitantes de la ciudad asolada por la peste volvieron tan rápido como se atrevieron al reino de la normalidad y del olvido, los supervivientes «sabían ahora que si hay algo que siempre se puede desear, y a veces alcanzar, es el amor humano».[336]

Esta realidad se extinguió para el capitalismo. Nuestra obsesión por «más» empaña sin piedad el frágil equilibrio del corazón humano y denigra la poesía que podría devolvérnoslo. De todas nuestras actividades, escribió Hannah Arendt en La condición humana, «la poesía es la más cercana al pensamiento».[337]

Poco antes de morir, había vuelto a la obra de su primer amante, Martin Heidegger, quien exploró una filosofía trascendental en la que el pensamiento es la puerta hacia un reino del Ser ilimitado e inmutable. Al retirarse del «reino de la errancia» al ámbito del pensamiento, suponía Heidegger, era posible renunciar a esa «voluntad de (poder) que es la fuente de todo desorden en la historia».[338]

No es de extrañar que la poesía de Dickinson haya sido comparada con la filosofía de Heidegger. Ambos buscaban algo trascendental. Algo vital más allá del incesante ruido de la vida. Así también, de otra manera, lo hacía Arendt. «Toda actividad, incluso los procesos de mero pensamiento», dijo, «deben culminar en la absoluta quietud de la contemplación». Esa conciencia fugaz en la que somos libres del todo puede ser la mayor recompensa de la vida.

Alcanzarla no es fácil. Para Thich Nhat Hanh, es cuestión de

técnica. El camino a casa comienza y termina con la respiración, decía. El más sencillo de todos nuestros intercambios es la puerta de entrada a riquezas insospechadas. Es la prosperidad más fundamental de todas. Sus revelaciones nunca agotarán la propensión humana a la alegría. Su sencillez está al alcance de todos. Mientras vivamos. De forma gratuita.

Inspiramos y espiramos.

A veces nos quitan ese don a la fuerza. Con el tiempo, todos debemos renunciar a él. Pero a veces, mientras tanto, la constancia de su consuelo es suficiente para sostenernos. Es suficiente para prestarnos la serenidad de ver más allá de nuestro anhelo perpetuo. Es suficiente para ofrecernos una visión de una realidad alejada de la interminable lucha por la existencia.

«Es suficiente con saber que lo suficiente es suficiente», dijo el filósofo chino Lao Tzu hace dos mil quinientos años. No entender esto fue la arrogancia fatal del capitalismo.

Retomar el camino para aprenderlo, como individuos y como sociedad, es la lección más importante de este libro. El reto es enorme. Pero el premio, también.

---

294. Emily Dickinson: en Franklin (1999, #314); Johnson (1955, #254); véase también: https://www.poetryfoundation.org/poems/42889/hope-isthe-thing-with-feathers-314

295. Lao Tzu: mi interpretación de varias traducciones, por ejemplo: Addiss y Lombardo (2007, #46); Le Guin (1997, pág. 56).

296. Delfines en Venecia: https://twitter.com/LucaVII_/status/1239863383354224641?s=20

297. Elefantes en Yunnan: https://twitter.com/Spilling_The_T/status/1240387988682571776?ref_src=twsrc%5Etfw. La naturaleza pulsó el botón de reinicio: https://www.telegraph.co.uk/travel/news/coronavirus-nature-environment-swans-venice-clear-skies-china/; véase también: https://twitter.com/MotherJones/status/ 1264677705913643011

298. Oír cómo cantan: https://dailycollegian.com/2008/04/detecting-bulldetecting-dna/ Véase también: https://vimeo.com/ondemand/symbioticearthhv/303309866

299. Historias falsas sobre animales en Natural Geographic: https://www.nationalgeographic.co.uk/animals/2020/03/fake-animal-news-abounds-social-media-coronavirus-upends-life

300. Papá Noel existe: https://www.nationalgeographic.com/animals/2020/03/why-do-people-want-so-badly-to-believe-this-fake-story-is-true/. Rinocerontes blancos en Nueva York: https://www.theonion.com/thousandsof-formerly-endangered-white-rhinos-flood-cit-1842410309. El meme «La Tierra está sanando»: https://twitter.com/meesterleesir/status/1249373249265455104

301. Cabras en Llandudno: https://www.facebook.com/JasonManford/photos/pcb.10157146434479352/10157146433029352/. Jabalinas en Arizona: https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1022356916016 5902&set=p.10223569160165902&type=3. Cielo azul en Pekín: https://www.scmp.com/news/china/society/ article/3079477/covid-19-lockdowns-brought-blue-skies-back-china-dont-expect. Visible desde Punjab: https://edition.cnn.com/travel/article/himalayas-visible-lockdown-india-scli-intl/index.html

302. «Deepfake»: https://www.dailysabah.com/life/ai-and-deepfake-covid-19-poses-new-challenges-for-detecting-deceptive-tech/news; véase también: https://apnews.com/86f61f3ffb6173c29bc7db201c10f141?utm_source=pocket-newtab-global-en-GB

303. Primer ministro belga: https://www.brusselstimes.com/all-news/belgiumall-news/politics/106320/xr-belgium-posts-deepfake-of-belgian-premier-linking-covid-19-with-climate-crisis/. Caos en las altas esferas: https://edition.cnn.com/2020/08/05/tech/twitter-trump-restrict/index.html

304. Tuit original: https://twitter.com/duppli/status/1239491423243821058. La cosa con plumas: véase nota 293.

305. La vida de Dickinson: Sewall (1980); Smith (2002); Wolff (1986).

306. Camino bien trazado: véase Smith (1992).

307. Confirmar un engaño: https://www.nytimes.com/1998/11/29/magazine/beethoven-s-hair-tells-all.html. Poco menos que una desgracia: citado en Smith (2002, pág. 65).

308. Véase Wolff (1986, pág. 537).

309. Todos sus poemas que se conocen: Johnson (1955). Cartas a Susan: Hart y Smith (1998). Reseña en el New York Times: https://www.nytimes.com/1998/12/13/books/two-belles-of-amherst.html. El amor entre las dos mujeres fue abordado por primera vez en un libro de poemas de Emily a Susan, publicado por Martha, la hija de Susan, en 1914. La posibilidad de que Dickinson y su cuñada fueran amantes fue insinuada por varios de sus biógrafos, pero el argumento más convincente es el de la profesora de inglés de Maryland Martha Nell Smith (Smith, 2002).

310. Ella conoció el amor: Hart y Smith (1998, pág. xvii).

311. Hart y Smith (1998, págs. 266-268).

312. Un mundo extraño: Smith (2020, contracubierta). Pandemia en la sombra: https://www.bbc.co.uk/news/av/world-53014211/coronavirus-domestic-violence-increases-globally-during-lockdown. Salud mental: https://edition.cnn.com/2020/08/06/health/us-coronavirus-mental-health-problems-wellness/index.html; véase también Pfefferbaum y North 2020.

313. Moshfegh: https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/apr/30/lockdown-novel-self-isolation-coronavirus-pandemic-ottessa-moshfegh

314. Smith (2020, pág. 22).

315. Mantener algunos aspectos: https://www.thersa.org/about-us/media/2019/brits-see-cleaner-air-stronger-social-bonds-and-changing-foodhabits-amid-lockdown. No querer volver a la

normalidad: https://www.theguardian.com/ world/2020/jun/28/ just-6-of-uk-public-wanta-return-to-pre-pandemic-economy

316. Back to Methuselah: Shaw (1921, Parte I, Acto I).

317. Kennedy en Indianápolis: véase Kennedy (2018).

318. Ningún problema de seguridad: https:// www.theguardian.com/us-news/2020/jul/26/john-lewis-robert-kennedy-civil-rights

319. Las palabras de RFK sobre la muerte de Martin Luther King: https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/the-kennedy-family/robert-f-kennedy/robert-f-kennedy-speeches/statement-on-assassination-of-martin-luther-king-jr-indianapolis-indiana-april-4-1968

320. Los comentarios de Nina Simone: por desgracia no puedo reproducir lo que dijo ese día, aunque fue del todo improvisado, si bien luego apareció en un álbum producido por una compañía musical que luchó durante veinticinco años para conseguir los derechos de toda su obra y por fin lo consiguió tras la muerte de su marido (y agente) Andrew Stroud en 2012: https:// www.factmag.com/2015/05/07/sony-battling-ninasimones-estate-over-secret-copyright-deal/. Así que ahora incluso sus palabras son propiedad del capitalismo. La buena noticia es que se pueden escuchar gratis aquí: https://www.npr.org/2008/04/06/89418339/why-remembering-nina-simones-tribute-to-the-rev-martin-lutherking-jr?t=1596923892211

321. Tennyson, Ulysses, en línea: https:// www.poetryfoundation.org/poems/45392/ulysses

322. La conciencia del Congreso: https:// www.nytimes.com/2020/07/17/us/john-lewis-dead.html?action=click&module=RelatedLinks&pgtype=Article

323. Nombres jamás olvidados: https:// www.nytimes.com/2020/07/30/opinion/john-lewis-civil-rights-america.html

324. Historia de Emmett Till: Tyson (2017).

325. Un camino muy muy largo: https://youtu.be/cxJGuHKZc0g

326. Últimas palabras: https://www.nytimes.com/2020/07/30/opinion/johnlewis-civil-rights-america.html

327. Minas en el suelo: Habegger (2001, pág. 607).

328. Budismo comprometido: https://www.lionsroar.com/the-fourteen-precepts-of-engaged-buddhism/

329. Isham et al. (2020).

330. Véase nota 293.

331. Porque no pude detenerme: Franklin (1999, #479); Johnson (1955, #712); véase también: https://www.poetryfoundation.org/poems/47652/because-i-could-not-stop-for-death-479

332. Un árbitro de la inmortalidad: Derrick (1983, pág. 58); véase también Hagenbüchle (1974).

333. Agonías demasiado duras: Habegger (2001, pág. 623).

334. El último día: Habegger (2001, pág. 627).

335. Sin él (Moshfegh): véase nota 312. Sin él (Smith): Smith (2020, pág. 24).

336. La peste: Camus (1947, pág. 245).

337. Poesía: Arendt (1958, pág. 170).

338. La filosofía trascendental de Heidegger: Young-Bruehl (2004, pág. 474).

Agradecimientos

Lo cultural también es personal. El día de las primarias de California, el 4 de junio de 1968, cumplí 11 años. Por eso, a las ocho y media de la mañana del día siguiente (media noche en Los Ángeles), todavía estaba adormilado desayunando y preparándome para ir a la escuela cuando la noticia llegó. Lo suficiente mayor como para registrar el horror; demasiado joven para entender sus implicaciones. Pero ahí estaba. Allí mismo, sin sangre, en la monocromía del pequeño televisor en blanco y negro de nuestro salón. Otro tiroteo sin sentido. Recuerdo que pasé el día aturdido por la vana esperanza de que esta vez terminara de forma diferente. Y con una sensación de duelo anestesiado cuando resultó no ser así. RFK fue el primero. Pero todos los personajes de este libro tocaron mi vida, cada uno a su manera. A veces de manera personal. A veces, profesional. A veces, ambas. Me siento muy agradecido por la influencia que tuvieron en mí. Y por la oportunidad de honrar esa deuda de alguna manera.

Hace unos años, mi amigo y colega Jonathon Porritt escribió un libro titulado El mundo que creamos (The world we made). En él contaba la historia de la transición hacia una sociedad sostenible de forma retrospectiva, digamos, mirando hacia atrás en el tiempo desde 2050. En 2019, se encargó una adaptación escénica a la dramaturga Beth Flintoff, quien tuvo la certera idea de hacer contar la historia a múltiples personajes cuyas voces llevan la acción hacia adelante. Es un dispositivo que sin duda inspiró el concepto del presente libro. Le agradezco a ella, a la productora Becky Burchell, a la directora Sophie Austin, a los actores Leann O'Kasi, Tom Ross-Williams y Emma Cater, y por supuesto al propio Jonathon, la oportunidad de aprender de ese proyecto.

Merece la pena mencionar otras dos fuentes particulares de inspiración para este libro. La primera fue un improbable encargo del gobierno británico para redactar un dosier informativo

destinado a la Revisión de Tendencias Estratégicas Globales de 2019: un ejercicio de diagnóstico periódico para detectar posibles amenazas a la estabilidad geopolítica. Lo que más interesaba a quienes lo encargaron era la posibilidad de que, un día, el crecimiento económico nos abandone. Ese informe fue la incubadora de algunas de las ideas contenidas en este libro, en particular los argumentos del capítulo 2.

El segundo fue un encuentro casual con un joven director de estrategia empresarial llamado Benoît Ost. El día que le conocí, a principios de 2018, acababa de anunciar a bombo y platillo que dejaba su cargo porque había leído mi Prosperidad sin crecimiento y le había convencido de que estaba perdiendo el tiempo. Todo muy bien si no fuera porque sus empleadores acababan de invitarme a formar parte de un panel de sostenibilidad ¡para asesorarles sobre cómo mejorar las cosas! Fue él quien me convenció para que intentara llevar la visión del poscrecimiento a un público más amplio. Hacer justicia a esa tarea fue más difícil de lo que pensaba. Pero cuando me tambaleé, me sostuvo el recuerdo de aquella conversación.

La lista de personas en las que me apoyé a lo largo del camino es incluso más larga que mi elenco de personajes. Estoy muy agradecido por los relatos de primera mano de Herman Daly, Kerry Kennedy y Adam Walinsky en relación con los acontecimientos de 1968, a Gaby Hock y Lucas Rockwood por sus ideas sobre el papel de la respiración en la respuesta simpática y parasimpática, a Gillian Orrow por recordarme la importancia de la labor de Lynn Margulis, a Peter Sterling por nuestro fascinante intercambio sobre la neurobiología de la salud, y a Rowan Williams por llamar mi atención sobre el papel crucial que nuestra necesidad de sentirnos seguros desempeña para la condición humana.

Las colaboraciones con mis colegas del CUSP también contribuyeron en gran medida al desarrollo de las ideas de este libro. Estoy en deuda con Amy Isham y Birgitta Gatersleben por nuestros estudios sobre el tema del flujo; con Kate Burningham, Bronwyn Hayward, Anastasia Loukianov, Sylvia Nissen, Kate Prendergast y Sue Venn por nuestra investigación sobre la aspiración de las personas a vivir bien; con Ben Gallant y Simon

Mair por nuestro trabajo sobre la labor en una economía de poscrecimiento; a Chrissy Corlet Walker y Angela Druckman por nuestros debates sobre el reto del bienestar sin crecimiento; a Andrew Jackson por nuestras conversaciones durante años sobre la cuestión de las finanzas y el dinero; a Roger Coward y Paul Hanna por nuestro viaje compartido hacia la ciencia contemplativa; y a Malaika Cunningham y Marit Hammond por nuestro interés común por el rol de la creatividad en una política de poscrecimiento. Mi larga colaboración con Peter Victor en el desarrollo de una macroeconomía de poscrecimiento pasó a un segundo plano, pero sus implicaciones también son visibles a veces, y su apoyo no dejó de ser importante.

Estoy agradecido al Consejo de Investigación Económica y Social del Reino Unido, cuyo apoyo financiero (Subvención: ES/M008320/1) para el CUSP fue indispensable para toda esta labor. Mis responsabilidades como director del CUSP fueron para mí un enorme privilegio. Pero cumplirlas habría sido tarea casi imposible, en especial durante la redacción de este libro, sin el apoyo experto de mis dos directoras adjuntas, Kate Burningham y Fergus Lyon, y el apoyo de nuestro maravilloso equipo administrativo: Gemma Birkett, Catherine Hunt y Neula Niland.

Quiero dar las gracias a todas las personas de Polity Press que dieron vida a este libro. Estoy especialmente agradecido a Louise Knight por su apoyo entusiasta y afinidad con el proyecto, a Justin Dyer por su perspicaz y considerada corrección de textos y a Inès Boxman por ayudarme a navegar por las complejidades de los epígrafes.

Como siempre, estoy agradecido a Zac, Till y Lissy Jackson. No solo son una gran parte de mi motivación para escribir, en general, sino que en los años transcurridos desde que se publicó Prosperidad sin crecimiento tuvieron la sensatez de convertirse en adultos reflexivos y creativos y la gracia de enseñarme más de lo que yo les enseñé. Cada uno de ellos, a su manera, se convirtió en confidente a la hora de escribir este libro, aportando ideas, reflexiones, apoyo moral, tenis de mesa y, a veces, simples distracciones siempre bienvenidas mientras yo luchaba con mi propia insumisión.

También las conversaciones con mi padre, Rich Jackson, me

permitieron de algún modo desenredar los nudos en los que a veces me quedé enredado. Nuestras llamadas telefónicas a altas horas de la noche se convirtieron en una forma de medir tanto el paso del tiempo como mi lento progreso en el manuscrito.

Por último, tengo una profunda deuda de gratitud con mi compañera, Linda, cuyo apoyo incondicional e inquebrantable confianza en mi capacidad para llevar a cabo el proyecto fueron a menudo las únicas razones por las que lo hice. Nuestras conversaciones mejoraron mi pensamiento. Sus correcciones mejoraron mis escritos. Y el tiempo que pasamos juntos, saboreando la lenta revolución de las estaciones durante el año más extraordinario que se recuerda, mejoró mi espíritu. Sin fin. No podría haber deseado una mejor compañera de confinamiento.

Bibliografía

Addiss, S. y S. Lombardo (trans.) (2007). Tao Te Ching-Lao Tzu, Shambhala, Boston y Londres. (Trad. cast.: Estelí Alegría Videz, Tao Te Ching, Valparaíso, Granada, 2016).

Angelou, M. (1993). On the Pulse of the Morning, Random House, Nueva York.

Arendt, H. (1929). Love and Saint Augustine (ed. J. V. Stock y J. C. Stark), University of Chicago Press, Chicago (reimpreso en 1966). (Trad. cast.: Agustín Serrano de Haro Martínez, El concepto de amor en san Agustín, Encuentro, Madrid, 2009).

— (1958). The Human Condition (2.ª edición), University of Chicago Press, Chicago (reimpreso en 1998). (Trad. cast.: Ramón Gil Novales, La condición humana, Planeta, Barcelona, 2020).

— (1978). The Life of the Mind, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York. (Trad. cast.: Carmen Corral Santos y Josefina Birulés Bertran, La vida del espíritu, Paidós, Barcelona, 2002).

— (2013). The Last Interview–and Other Conversations, Melville House, Londres. (Trad. cast.: Ana González Castro, La última entrevista y otras conversaciones, Página Indómita, Barcelona, 2016).

Aristóteles (2004). The Nicomachean Ethics (trad. H. Tredennick y J. A. K. Thompson), Penguin, Londres. (Trad. cast.: Julio Pallí Bonet, Ética a Nicómaco, Gredos, Madrid, 2014).

Armstrong, A. y T. Jackson (2015). The Mindful Consumer: Mindfulness Training and the Escape from Consumerism, Londres, Friends of the Earth. Big Ideas Series. En línea: https://timjackson.org.uk/news_mindful-consumer/

Avent, R. (2016). The Wealth of Humans: Work and Its Absence in the 21st Century, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Gemma Deza Guil, La riqueza de los humanos: el trabajo en el siglo xxi, Ariel, Barcelona, 2017).

Ayres, R. y B. Warr (2009). The Economic Growth Engine: How Energy and Work Drive Material Prosperity, Edward Elgar, Cheltenham.

Baumol, W. (2012). The Cost Disease: Why Computers Get Cheaper and Health Care Doesn't, Yale University Press, New Haven y Londres.

Baumol, W. y W. Bowen (1966). Performing Arts: The Economic Dilemma, Twentieth Century Fund., Nueva York.

Baumol, W., R. Litan y C. Schramm (2007). Good Capitalism, Bad Capitalism, and the Economics of Growth and Prosperity, Yale University Press, New Haven y Londres.

Becker, E. (1973). The Denial of Death, Free Press, Nueva York. (Trad. cast.: Alicia Sánchez, La negación de la muerte, Kairós, Barcelona, 2003).

Belk, R. (1988). «Possessions and the Extended Self». Journal of Consumer Research 15: 139-168.

Belk, R., M. Wallendorf y J. Sherry (1989). «The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey», en Journal of Consumer Research, n.º 16, págs. 1-38.

Belk, R., G. Ger y S. Askegaard (2003). «The Fire of Desire: A Multi-Sited Inquiry into Consumer Passion», en Journal of Consumer Research, n.º 30, págs. 325-351.

Berger, P. (1967). The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Anchor Books, Nueva York. (Trad. cast.: El dosel sagrado: Para una teoría sociológica de la religión, Kairós, Barcelona, 1999).

Blackmore, J. (1995). Ludwig Boltzmann: His Later Life and Philosophy, 1900-1906: Book 1: A Documentary History, Springer,

Dordrecht.

Boltzmann, L. (1877). «On the Relationship between the Second Fundamental Theorem of the Mechanical Theory of Heat and Probability Calculations regarding the Conditions for Thermal Equilibrium» (trad. de K. Sharp y F. Matschinsky). Trad. inglesa: Entropy 17(4) (2015), págs. 1.971-2.009. En línea: https://doi.org/10.3390/e17041971

Broda, E. (1976). «Erklärung des Entropiesatzes und der Liebe aus den Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung (An Explanation of the Entropy Law and of Love by Means of Probabilistic Reasoning)», en Physikalische Blätter 32(8), págs. 337-341. En línea: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1002/phbl.19760320801

— (1983). Ludwig Boltzmann: Man, Physicist, Philosopher (trad. de L. Gray y el autor), Ox Bow Press, Woodbridge, CT.

Camus, A. (1947). The Plague (trad. de R. Buss), Penguin Modern Classics, Londres (reimpreso en 1987). (Trad. cast.: Rosa Chacel, La peste, Edhasa, Barcelona, 2002).

Carroll, L. (1871). Through the Looking-Glass. En línea: https://www.gutenberg.org/files/12/ 12-h/12-h.htm (Trad. cast.: Benjamin Briggent, A través del espejo y lo que Alicia encontró allí, Plutón, Pontevedra, 2015).

Case-Winters, A. (1997). «The Question of God in an Age of Science: Constructions of Reality and Ultimate Reality in Theology and Science», en Zygon 32(3), págs. 351-375.

Charlier, C. (1996). «The Notion of Prudence in Smith's Theory of Moral Sentiments», en History of Economic Ideas 4(1/2), págs. 271-297.

Churchill, C. (1990). Serious Money, Methuen, Londres.

Collier, P. (2019). The Future of Capitalism: Facing the New Anxieties, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Ramón González Férriz y Marta Valdivieso, El futuro del capitalismo: Cómo afrontar las nuevas ansiedades, Debate, Madrid, 2019).

Common, M. y S. Stagl (2005). Ecological Economics: An introduction, Cambridge University Press, Cambridge.

Coote, A. y J. Franklin (eds.) 2013. Time on Our Side: Why We All Need a Shorter Working Week, New Economics Foundation, Londres.

Corlet Walker, C. y T. Jackson (2019). «Measuring Progress–Navigating the Options. CUSP Working Paper n.º 20. Guildford: Centre for the Understanding of Sustainable Prosperity». En línea: https://www.cusp.ac.uk/themes/aetw/measuring-prosperity/

Costanza, R. (1991). Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability, Island Press, Washington, DC.

Coveney, P. y R. Highfield (1991). The Arrow of Time: A Voyage through Science to Solve Time's Greatest Mystery, HarperCollins, Londres. (Trad. cast.: María Buxo Dulce-Montesinos, La flecha del tiempo, Plaza & Janés, Barcelona, 1992).

Coyle, D. (2014). GDP: A Brief but Affectionate History, Princeton University Press, Princeton. (Trad. cast.: El producto interno bruto: una historia breve pero entrañable, Fondo de Cultura Económica, 2017).

Czíkszentmihályi, M. (1990). Flow: The Psychology of Optimal Experience, Harper & Row, Nueva York. (Trad. cast.: Fluir (Flow): una psicología de la felicidad, Debolsillo, 2008).

— (2000). «The Costs and Benefits of Consuming», en Journal of Consumer Research 27(2), págs. 262-272.

— (2003). «Materialism and the Evolution of Consciousness», en T. Kasser y A. Kanner (eds.), Psychology and Consumer Culture: The Struggle for a Good Life in a Material World, American Psychological Association, Washington, DC.

D'Alisa, G., F. Damaria y G. Kallis (eds.) (2014). Degrowth: A Vocabulary for a New Era, Routledge, Londres.

Daly, H. (1968). «Economics as a Life Science», en Journal of Political Economy 76(3), págs. 392-406.

— (1974). «The Economics of the Steady State», en The American Economic Review 64(2), págs. 15-21.

— (1977). Steady State Economics, Island Press, Washington, DC.

— (2014). From Uneconomic Growth to Steady State Economics, Edward Elgar, Cheltenham.

Daly, H. y J. Cobb (1989). For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, Beacon Press, Boston. (Trad. cast.: Eduardo Suárez, Para el bien común, Fondo de Cultura Económica de España).

Daly, H. y J. Farley (2011). Ecological Economics: Principles and Applications, Island Press, Washington, DC.

Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection. En línea: https://www.gutenberg.org/files/1228/1228-h/1228-h.htm. (Trad. cast.: Juan Manuel Ibeas Delgado y José Pérez Marco, El origen de las especies, Penguin Clásicos, 2019).

— (1887). The Autobiography of Charles Darwin. En línea: https://www.gutenberg.org/files/2010/2010-h/2010-h.htm (Trad. cast.: Íñigo Jaúregui Eguía, Autobiografía, Nørdica, Madrid, 2019).

— (1803). The Temple of Nature. En línea: https://www.gutenberg.org/files/26861/ 26861-h/26861-h.htm

Davies, W. (2019). Nervous States: How Feeling Took Over the World, Vintage Press, Nueva York. (Trad. cast.: Estados nerviosos: cómo las emociones se han adueñado de la sociedad, Sexto Piso, Madrid, 2019).

Dawkins, R. (1976). The Selfish Gene, Oxford University Press, Oxford. (Trad. cast.: Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta, Salvat, 1990).

Derrick, P. (1983). «Emily Dickinson, Martin Heidegger and the Poetry of Dread», en Atlantis 5(1/2), págs. 55-64.

Dichter, E. (1964). The Handbook of Consumer Motivations: The Psychology of Consumption, McGraw-Hill, Nueva York.

Dittmar, H., R. Bond, M. Hurst y T. Kasser (2014). «The Relationship between Materialism and Personal Wellbeing–A Meta-Analysis», en Journal of Personal and Social Psychology, n.º 107, págs. 879-924.

Douglas, M. (1976). «Relative Poverty, Relative Communication», en A. Halsey (ed.), Traditions of Social Policy, Basil Blackwell, Oxford.

Douglas, M. y B. Isherwood (1996). The World of Goods (2.ª edición), Routledge, Londres.

Douglas-Hamilton, I., S. Bhalla, G. Wittemyer y F. Vollrath (2006). «Behavioural Reactions of Elephants towards a Dying and Deceased Matriarch», en Applied Animal Behaviour Science 100(1-2), págs. 87-102. En línea: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/

S0168159106001018.

Easterlin, R. (1974). «Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence», en P. A. David y M. W. Reder (eds.), Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz, Academic Press, Inc., Nueva York.

— (2013). «Happiness and Economic Growth: The Evidence. Discussion Paper N.º 7187», Institute for the Study of Labour (IZA), Bonn.

Eddington, A. (1929). The Nature of the Physical World: The Gifford Lectures 1927, The Macmillan Company, Nueva York.

Eivazi, M. y L. Abadi (2012). «Low Back Pain in Diabetes Mellitus and Importance of Preventive Approach», en Health Promotion Perspectives 2(1), págs. 80-88. En línea: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3963658/

Felkerson, J. (2011). «$29,000,000,000,000: A Detailed Look at the Fed's Bailout by Funding Facility and Recipient. Levy Economics Institute Working Paper n.º 658», Levy Economics Institute, Nueva York. En línea: http://www.levyinstitute.org/pubs/wp_698.pdf

Fioramonti, L. (2015). The World after GDP: Politics, Business and Society in the Post-Growth era, Polity, Cambridge.

Flamm, D. (1983). «Ludwig Boltzmann and His Influence on Science», en Studies in History and Philosophy of Science A 14(4), págs. 255-278.

Ford, M. (2015). The Rise of the Robots, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Andrea Gálvez de Aguinaga y Víctor Manuel Cuchí Espada, El auge de los robots, Paidós, Barcelona, 2016).

Franklin, R. (1999). The Poems of Emily Dickinson, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Frase, P. (2016). Four Futures: Life after Capitalism, Verso Books, Nueva York. (Trad. cast.: Jara Diotima Sànchez Bennassar, Cuatro futuros: ecología, robótica, trabajo y lucha de clases para después del capitalismo, Blackie Books, Barcelona, 2020).

Friedman, M. (1962). Capitalism and Freedom, University of Chicago Press, Chicago. (Trad. cast.: Cristina Casabón, Capitalismo y libertad, Deusto, Barcelona, 2022).

Fukuyama, F. (1989). «The End of History», en The National Interest, págs. 16-18.

— (1992). The End of History and the Last Man, Penguin, Londres. (Trad. cast.: María Teresa Casado Rodríguez, ¿El fin de la historia? Y otros ensayos, Alianza, Madrid, 2015).

Galbraith, J. K. (1958). The Affluent Society (40th anniversary edition), Penguin, Londres (reimpreso en 1998). (Trad. cast.: Carlos Grau Petit, La sociedad opulenta, Planeta, Barcelona, 2012).

— (2014). The End of Normal: The Great Crisis and the Future of Growth, Simon & Schuster, Nueva York. (Trad. cast.: Carla Estevan Esteban y Laura de la Villa Alemán, El fin de la normalidad, Traficantes de Sueños, Madrid, 2018).

Gale, B. (1972). «Darwin and the Concept of a Struggle: A Study of the Extra-Scientific Origins of Scientific Ideas», en Isis, n.º 63, págs. 321-344.

Gallagher, A. (2020). Slow Ethics and the Art of Care, Emerald Publishing Limited, Bingley, UK.

Gallwey, T. (1975). The Inner Game of Tennis: The Ultimate Guide to the Mental Side of Peak Performance, Pan Macmillan, Londres (reimpreso en 2015).

Georgescu-Roegen, N. (1971). The Entropy Law and the Economic Process, Harvard University Press, Cambridge, MA.

— (1975). «Energy and Economic Myths», en Southern Economic Journal 41(3), págs. 347-381.

Gibran, K. (1923). The Prophet, Wordsworth Editions, Londres (reimpreso en 1996). (Trad. cast.: Francesc Borja Folch Permanyer, El profeta, Vergara, 2019).

Gold, M. S., D. Sehayek, S. Gabrielli, X. Zhang, C. McCusker y B. Shoshan (2020). «COVID-19 and Comorbidities: A Systematic Review and Meta-Analysis», en Postgraduate Medicine, 14 de julio (1.ª ed.). En línea: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00325481.2020.1786964

Goodwin, R. (1967). «A Growth Cycle», en C. Feinstein (ed.), Socialism, Capitalism and Economic Growth, Cambridge University Press, Cambridge.

Gordon, R. (2016). The Rise and Fall of American Growth: The US Standard of Living since the Civil War, Princeton University Press, Princeton.

Gough, I. (2017). Heat, Greed and Human Need: Climate Change, Capitalism and Sustainable Wellbeing, Edward Elgar, Cheltenham. (Trad. cast.: Valeria Duran, Capital global, necesidades básicas y políticas sociales, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2007).

Graeber, D. (2018). Bullshit Jobs: A Theory, Simon & Schuster, Nueva York. (Trad. cast.: Iván Barbeitos, Trabajos de mierda, Ariel, Barcelona, 2018).

Guthold, R., G. Stevens, L. Riley y F. Bull (2018). «Worldwide Trends in Insufficient Physical Activity from 2001 to 2016: A

Pooled Analysis of 358 Population-Based Surveys with 1.9 Million Participants», en The Lancet Global Health 6(10), pág. E1077-86. En línea: https://doi.org/10.1016/S2214-109X(18)30357-7

Habegger, A. (2001). My Wars Are Laid Away in Books: The Life of Emily Dickinson, Random House, Nueva York.

Hagenbüchle, R. (1974). «Precision and Indeterminacy in the Poetry of Emily Dickinson», en Emerson Society Quarterly 20(1), págs. 33-56. En línea: https://web.archive.org/web/20160303221225/http://www.hagenbuechle.ch/pdf/precision.pdf

Halberstam, D. (1968). The Unfinished Odyssey of Robert Kennedy, Open Road Media, Nueva York (reimpreso en 2013).

Hansen, A. (1939). «Economic Progress and Declining Population Growth», en The American Economic Review 29(1), págs. 1-15.

Hari, J. (2014). Chasing the Scream: The Search for the Truth about Addiction, Bloomsbury, Londres. (Trad. cast.: María José Viejo Pérez, Tras el grito, Paidós, Barcelona, 2015).

Hart, E. y M. Smith (eds.) (1998). Open Me Carefully: Emily Dickinson's Intimate Letters to Susan Huntingdon Dickinson, Wesleyan University Press, Middleton, CT.

Hastings, M. (2018). Vietnam: An Epic History of a Divisive War, 1945-1975, William Collins, Londres. (Trad. cast.: Gonzalo García, La guerra de Vietnam: una tragedia épica 1945-1975, Crítica, Barcelona, 2022).

Hausknost, D. (2020). «The Environmental State and the 'Glass Ceiling' of Transformation», en Environmental Politics 29(1), págs. 17-37. En línea: https://doi.org/10.1080/09644016.2019.1680062

Hausknost, D. y M. Hammond (2020). «Beyond the Environmental State? The Political Prospects of a Sustainability Transformation», en Environmental Politics 29(1), págs. 1-16.

Hayek, F. (1951). John Stuart Mill y Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Heilbronner, R. (1985). The Nature and Logic of Capitalism, W. W. Norton and Company, Nueva York.

Heller, A. (2015). Hannah Arendt: A Life in Dark Times, New Harvest, Nueva York. (Trad. cast.: Hannah Arendt: una vida en tiempos de oscuridad, Alfabeto, Barcelona, 2021).

Hickel, J. (2018). The Divide: A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions, William Heinemann, Londres.

Hobbes, T. (1651). Leviathan. En línea: https://www.gutenberg.org/files/3207/3207-h/3207-h.htm (Trad. cast.: Antonio Escohotado, Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Deusto, Barcelona, 2018).

Inglehart, R., R. Foa, C. Peterson y C. Welzel (2008). «Development, Freedom and Rising Happiness: A Global Perspective 1981-2006», en Perspectives on Psychological Science 3(4), págs. 264-285.

IPBES (2019). «Global Assessment: Policy Makers Summary. Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services». En línea: https://ipbes.net/news/Media-Release-Global-Assessment.

IPCC (2018). Special Report Global Warming of 1.5 Degrees, Intergovernmental Panel on Climate Change, Ginebra. En línea: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15_Full_Report_High_Res.pdf.

Isham, A., B. Gatersleben y T. Jackson (2018). «Flow Activities as a Route to Living Well with Less», en Environment and Behavior 51(4), págs. 431-461.

Isham, A., B. Gatersleben y T. Jackson (2020). «Materialism and the Experience of Flow», en Journal of Happiness Studies, 17 de julio (1.ª ed.). En línea: https://doi.org/10.1007/s10902-020-00294-w

Jackson, T. (1996). Material Concerns: Pollution, Profit and Quality of Life, Routledge, Londres.

— (2002). «Evolutionary Psychology in Ecological Economics: Consilience, Consumption and Contentment», en Ecological

Economics 41(2), págs. 289-303.

— (2003). «Sustainability and the Struggle for Existence: The Critical Role of Metaphor in Society's Metabolism», en Environmental Values, n.º 12, págs. 289-316.

— (2006). «Consuming Paradise? Towards a Social and Cultural Psychology of Sustainable Consumption», en T. Jackson (ed.), The Earthscan Reader in Sustainable Consumption, Earthscan, Abingdon, UK.

— (2013). «Escaping the 'Iron Cage' of Consumerism», en Wuppertal Spezial, n.º 48, págs. 53-68. Wuppertal Institute for Climate, Environment and Energy, Wuppertal. En línea: http://www.sustainablelifestyles.ac.uk/sites/default/files/newsdocs/ws48_0.pdf

— (2017). Prosperity without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow, Routledge, Londres. (Trad. cast.: Ángelo Ponziano, Prosperidad sin crecimiento: economía para un planeta finito, Icaria, Barcelona, 2012).

— (2019). «The Post-Growth Challenge: Secular Stagnation, Inequality and the Limits to Growth», en Ecological Economics, n.º 156, págs.. 236-246. En línea: https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2018.10.010.

Jackson, T. y P. A. Victor (2015). «Does Credit Create a Growth Imperative? A Quasi-Steady State Economy with Interest-Bearing Debt», en Ecological Economics, n.º 120, págs. 32-48.

— (2019). «Unravelling the Case for (and against) 'Green Growth'», en Science 366(6468), págs. 950-951.

Johnson, T. (ed.) (1955). The Complete Poems of Emily Dickinson, Faber & Faber, Londres (reimpreso en 1976).

Kaldor, N. (1966). Causes of the Slow Rate of Economic Growth of the United Kingdom: An Inaugural Lecture, Cambridge University Press, Cambridge.

Kallis, G. (2019). Limits: Why Malthus Was Wrong and Why

Environmentalists Should Care, Stanford University Press, Stanford. (Trad. cast.: Cristina Zelich, Límites: ecología y libertad, Arcadia, Barcelona, 2021).

Kallis, G., S. Paulson, G. D'Alisa y F. Demaria (2020). The Case for Degrowth, Polity, Cambridge.

Kasser, T. (2002). The High Price of Materialism, MIT Press, Cambridge, MA.

Kavka, G. (1983). «Hobbes's War of All against All», en Ethics 93(2), págs. 291-310.

Kelton, S. (2020). The Deficit Myth: Modern Monetary Theory and How to Build a Better Economy, John Murray, Londres. (Trad. cast.: Albino Santos Mosquera, El mito del déficit, Taurus, Madrid, 2021).

Keynes, J. M. (1930). «Economic Possibilities for Our Grandchildren», en Essays in Persuasion, W.W. Norton & Co., Nueva York.

Kennedy, K. (2018). Robert F Kennedy: Ripples of Hope, Center Street, Nueva York.

Kenway, P. (1980). «Marx, Keynes and the Possibility of Crises», en Cambridge Journal of Economics, n.º 4, págs. 23-36.

Klein, N. (2019). On Fire: The (Burning) Case for a Green New Deal, Simon & Schuster, Nueva York.

Kubiszewski, I., R. Costanza, C. Franco, P. Lawn, J. Talberth, T. Jackson y C. Aylmer (2013). «Beyond GDP: Measuring and Achieving Global Genuine Progress», en Ecological Economics, n.º 93, págs. 57-68.

Kuhn, T. (1970). The Structure of Scientific Revolutions (2.ª edición), University of Chicago Press, Chicago. (Trad. cast.: Carlos Solis, La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de Cultura Económica, 2014).

Lancaster, K. (1966). «A New Approach to Consumer Theory», en Journal of Political Economy, n.º 174, págs. 132-157.

Layard, R. (2020). Can We Be happier? Evidence and Ethics, Pelican, Londres.

— (2005). Happiness, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Victoria Gordo del Rey, La felicidad: lecciones de una nueva ciencia, Taurus, Madrid, 2005).

Le Guin, U. (trans.) (1997). Lao Tzu: Tao Te Ching. A Book about the Way and the Power of the Way, Shambhala, Boulder, CO (reimpreso en 2019).

Lebow, V. (1955). «Price Competition in 1955», en Journal of Retailing 31(1), págs. 5-10.

Locke, J. (1689). Second Treatise of Government. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/ 7370/7370-h/7370-h.htm. (Trad. cast.: Carlos Mellizo Cuadrado y Víctor Méndez Baiges, Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, Tecnos, Madrid, 2010).

Lustig, R. (2014). Fat Chance: The Hidden Truth about Sugar, Obesity and Disease, HarperCollins, Londres.

— (2018). The Hacking of the American Mind: The Science behind the Corporate Takeover of Our Bodies and Brains, Penguin Random House, Londres.

Luxemburgo, R. (1913). The Accumulation of Capital, Routledge & Kegan Paul, Londres, (reimpreso en 1951). En línea: https:// www.marxists.org/archive/luxemburg/1913/accumulation-capital/

Maathai, W. (2006). Unbowed: One Woman's Story, Penguin, Londres.

— (2010). Replenishing the Earth: Spiritual Values for Healing Ourselves and the World, Doubleday Religion, Nueva York.

Mair, S., A. Druckman y T. Jackson (2020). «A Tale of Two Utopias: Work in a Post-Growth World», en Ecological Economics, n.º 173. En línea: https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2020.106653.

Margulis, L. (1981). Symbiosis in Cell Evolution, Yale University

Press, New Haven.

— (1999). The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution, Basic Books, Nueva York. (Trad. cast.: Victoria Laporta Gonzalo, El planeta simbiótico, Debate, Madrid, 2002).

Marmot, M., J. Allen, T. Boyce, P. Goldblatt y J. Morrison (2020). «Health Equity in England: The Marmot Review 10 Years On», Institute of Health Equity, Londres. En línea: http://www.instituteofhealthequity.org/resources-reports/marmot-review-10-yearson.

Martínez-Alier, J. 1991. Ecological Economics: Energy, Environment and Society, Wiley-Blackwell, Oxford. (Edición original: Economía ecológica y política ambiental, 3.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México DF, 2013).

Marx, K. (1867). Das Kapital, Volume One. Chapter 24: Conversion of Surplus-Value into Capital. En línea: https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch24.htm (Trad. cast.: Wenceslao Roces, El capital, Libro 1: Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital, Espuela de Plata, Sevilla, 2019).

Maslow, A. (1943). «A Theory of Human Motivation», en Psychological Review 50(4), págs. 370-396.

— (1954). Motivation and Personality, Harper, Nueva York. (Trad. cast.: Caridad Clemente, Motivación y personalidad, Díaz de Santos, Madrid, 2014).

McAfee, A. (2019). More from Less: The Surprising Story of How We Learned to Prosper Using Fewer Resources–and What Happens Next, Simon & Schuster, Nueva York.

McCloskey, D. N. (1990). «Storytelling in Economics», en C. Nash (ed.), Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy and Literature, Routledge, Londres.

McFague, S. (1988). Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age, Fortress Press, Filadelfia. (Trad. cast.: Agustín López, Modelos de Dios: teología para una era ecológica nuclear, Sal

Terrae, Santander, 1994).

Meadows, D. H., D. L. Meadows, J. Randers y W. Behrens III (1972). The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind, Universe Books, Nueva York.

Meagher, M. (2020). Competition Is Killing Us: How Big Business Is Harming Our Society and Planet–and What to Do about It, Penguin, Londres.

Mill, J. S. (1848). Principles of Political Economy. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/ 30107/30107-pdf.pdf

— (1861). Utilitarianism. En línea: http://www.gutenberg.org/ files/11224/11224-h/ 11224-h.htm (Trad. cast.: Esperanza Guisán Seijas, El utilitarismo, Alianza, Madrid, 2014).

— (1873). Autobiography. En línea: http://www.gutenberg.org/ files/10378/10378-h/ 10378-h.htm#link2HCH0005 (Trad. cast.: Carlos Mellizo, Autobiografía, Síntesis, Madrid, 2008).

Morris, W. (1890). News from Nowhere or an Epoch of Rest: Being Some Chapters from a Utopian Romance. En línea: https:// www.marxists.org/archive/morris/works/1890/nowhere/ index.htm (Trad. cast.: Mauricio L., Noticias de Ninguna Parte, Cuadernos de Langre, Madrid, 2016).

Newfield, J. (1969). RFK: A Memoir. Nation Books, Nueva York (reimpreso en 2003).

Nietzsche, F. (1882). The Joyful Science. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/52881/ 52881-h/52881-h.htm (Trad. cast.: Pedro González Blanco, La gaya ciencia, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2003).

— (1883). Thus Spake Zarathustra. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/1998/ 1998-h/1998-h.htm (Trad. cast.: Andrés Sánchez Pascual, Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 2011).

— (1886). Beyond Good and Evil. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/4363/ 4363-h/4363-h.htm (Trad. cast.:

Mario León, Más allá del bien y del mal, Mestas, Madrid, 2018).

— (1901). The Will to Power. En línea: https:// www.gutenberg.org/files/52915/ 52915-h/52915-h.htm (Trad. cast.: Aníbal Froufe, La voluntad de poderío, Edaf, Madrid, 1985).

Norris, P. y R. Inglehart (2019). Cultural Backlash: Trump, Brexit and Authoritarian Populism, Cambridge University Press, Cambridge.

Nussbaum, M. (2004). «Mill between Aristotle and Bentham», en Daedalus 133(2), págs. 60-68.

— (2006). Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Policy Design, Cambridge University Press, Cambridge. (Trad. cast.: Ramon Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera, Las fronteras de la justicia, Paidós, Barcelona, 2012).

Packard, V. (1957). The Hidden Persuaders, I.G. Publishing, Nueva York (reimpreso en 2007).

Peston, R. (2017). WTF: What Have We Done? Why Did It Happen? How Do We Take Back Control, Hodder & Stoughton, Londres.

Pfefferbaum, B. y C. S. North (2020). «Mental Health and the Covid-19 Pandemic», en The New England Journal of Medicine, n.º 383, págs. 510-512. En línea: https://www.nejm.org/doi/ full/10.1056/ NEJMp2008017.

Philipsen, D. (2015). The Little Big Number: How GDP Came to Rule the World and What to Do about It, Princeton University Press, Princeton.

Piketty, T. (2014). Capital in the 21st Century (trad.: A. Goldhammer), Harvard University Press, Cambridge, MA.

Piketty, T., E. Saez y G. Zucman (2016). «Distributional National Accounts: Methods and Estimates for the United States», NBER Working Paper n.º 22.945, National Bureau of Economic Research. En línea: http://www.nber.org/papers/w22945.

Porritt, J. (2020). Hope in Hell, Simon & Schuster, Nueva York.

Prigogine, I. y I. Stengers (1984). Order Out of Chaos, Random House, Nueva York. (Trad. cast.: Juan Vivanco Gefaell, Las leyes del caos, Planeta, Barcelona, 2013).

Raworth, K. (2017). Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist, Penguin/Random House, Londres. (Trad. cast.: Francisco J. Ramos, Economía rosquilla: 7 maneras de pensar la economía del siglo xxi, Paidós, Barcelona, 2018).

Ridley, M. (1994). The Red Queen: Sex and the Evolution of Human Nature, Penguin Books, Londres.

— (2015). The Evolution of Everything, Harper Collins, Londres. (Trad. cast.: Rubén Rial Planas, La evolución y sus problemas, Pirámide, Madrid, 1987).

Robeyns, I. y R. van der Veen (2007). «Sustainable Quality of Life: Conceptual Analysis for Policy-Relevant Empirical Specification». Report to the Netherlands Environmental Assessment Agency. En línea: https://www.pbl.nl/en/publications/Sustainablequalityoflife

Rorty, R. (1979). Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton. (Trad. cast.: Jesús Fernández Zulaica, La filosofía y el espejo de la naturaleza, Cátedra, Madrid, 2001).

Rossi, A. (1970). «Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill», en A. Rossi (ed.), Essays on Sex Equality, University of Chicago Press, Chicago.

Roszak, T. (1992). The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology, Touchstone, Nueva York.

Rousseau, J.-J. (1762). Émile. En línea: http://www.gutenberg.org/files/5427/5427-h/5427-h.htm#link2H_4_0003 (Trad. cast.: Mauro Armiño, Emilio o De la educación, Alianza, Madrid, 2011).

Sagan, C. (1996). The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark, Random House, Nueva York. (Trad. cast.: Dolors Udina Abelló, El mundo y sus demonios, Crítica, Barcelona, 2017).

Sagan, D. (ed.) (2012). Lynn Margulis: The Life and Legacy of a Scientific Rebel, Chelsea Green Publishing, Nueva York:. (Trad.

cast.: Ambrosio García Leal, Lynn Margulis: vida y legado de una científica rebelde, Barcelona, Tusquets, 2014).

Sagan, L. (1967). «On the Origin of Mitosing Cells», en Journal of Theoretical Biology, n.º 14, págs. 225-274.

Sapp, J. (2012). «Too Fantastic for Polite Society: A Brief History of symbiosis theory», en D. Sagan (ed.), Lynn Margulis: The Life and Legacy of a Scientific Rebel, Chelsea Green Publishing, Nueva York.

Sattelmeyer, R. (1988). Thoreau's Reading: A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue, Princeton University Press, Princeton.

Schlesinger, A. (1956). «The Future of Liberalism: The Challenge of Abundance», en The Reporter, n.º 3 (mayo), págs. 8-11.

Schumacher, E. F. (1974). «Buddhist Economics», en Small Is Beautiful: Economics as If People Mattered, Harper & Row, Nueva York.

Schwartz, S. (1999). «A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work», en Applied Psychology 48(1), págs. 23-47.

— (2006). «Value Orientations: Measurement, Antecedents and Consequences across Nations», en R. Jowell, C. Roberts, R. Fitzgerald y G. Eva (eds.), Measuring Attitudes Cross-Nationally: Lessons from the European Social Survey, Sage, Londres.

Sen, A. (1984). «The Living Standard», Oxford Economic Papers, n.º 36, págs. 74-90.

— (1990). Development as Freedom, Oxford University Press, Oxford.

Sewall, R. (1980). The Life of Emily Dickinson, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Shaw, G. (1921). Back to Methuselah: A Metabiological Pentateuch. En línea: http://www.gutenberg.org/files/13084/13084-h/13084-h.htm

Shiller, R. (2019). Narrative Economics: How Stories Go Viral and Drive Major Economic Events, Princeton University Press, Princeton. (Trad. cast.: Diego Sánchez de la Cruz, Narrativas económicas: cómo las fake news y las historias virales afectan a la marcha de la economía, Deusto, Barcelona, 2021).

Smith, A. (1776). An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. En línea: http://www.gutenberg.org/files/3300/3300-h/3300-h.htm (Trad. cast.: Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones, Fondo de Cultura Económica, 2018).

Smith, M. (1992). Rowing in Eden: Re-Reading Emily Dickinson. University of Texas Press, Austin.

— (2002). «Susan and Emily Dickinson: Their Lives, in Letters», en W. Martin (ed.), Cambridge Companion to Emily Dickinson, Cambridge University Press, Cambridge.

Smith, Z. (2020). Intimations: Six Essays, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Eugenia Vázquez Nacarino, Contemplaciones, Salamandra, Barcelona, 2020).

Solomon, S. (2015). The Worm at the Core: On the Role of Death in Life, Allen Lane, Nueva York.

Standing, G. (2011). The Precariat: The New Dangerous Class, Bloomsbury, Londres y Nueva York. (Trad. cast.: Andrés de Francisco, El precariado: una carta de derechos, Capitán Swing, Madrid, 2014).

Sterling, P. (2020). What Is Health? Allostasis and the Evolution of Human Design, MIT Press, Cambridge, MA.

Stillinger, J. (1961). The Early Draft of John Stuart Mill's Autobiography, University of Illinois Press, Urbana.

Storm, S. (2017). «The New Normal: Demand, Secular Stagnation and the Vanishing Middle-Class», INET Working Paper n.º 55, mayo. En línea: https://www.ineteconomics.org/uploads/papers/WP_55-Storm-The-New-Normal.pdf.

Streeck, W. (2016). How Will Capitalism End? Essays on a Failing System, Verso, Londres y Nueva York. (Trad. cast.: Juanmari Madariaga y Ethel Odriozola, ¿Cómo terminará el capitalismo?, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017).

Stuckler, D. y S. Basu (2014). The Body Economic: Eight Experiments in Economic Recovery from Iceland to Greece, Penguin, Londres.

Sumaila, U. R. et al. (2017). «Investment to Reverse Biodiversity Loss Is Economically Beneficial», en Current Opinion in Environmental Sustainability, n.º 29, págs. 82-88. En línea: https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0168159106001018

Summers, L. (2014). «US Economic Prospects: Secular Stagnation, Hysteresis, and the Zero Lower Bound», en Business Economics 49(2), págs. 66-73.

Teilhard de Chardin, P. (1968). Science and Christ, Harper & Row, Nueva York.

Teulings, C. y R. Baldwin (eds.) (2014). «Secular Stagnation: Facts, Causes and Cures», Centre for Economic Policy Research, Londres. En línea: https://voxeu.org/content/secular-stagnation-facts-causes-and-cures.

Thich Nhat Hanh (2007). The Art of Power, HarperCollins, Nueva York.

— (2016). At Home in the World, Penguin, Londres.

Thoreau, H. (1849). On the Duty of Civil Disobedience. En línea: https://www.ibiblio.org/ebooks/Thoreau/Civil%20Disobedience.pdf (Trad. cast.: María Eugenia Díaz, Desobediencia civil y otros escritos, Alianza, Madrid, 2012).

Thunberg, G. (2019). No One Is Too Small to Make a Difference, Penguin, Londres.

Trebeck, K. y J. Williams (2019). The Economics of Arrival: Ideas for a Grown-Up Economy, Policy Press, Bristol.

Turner, A. (2015). Between Debt and the Devil: Money, Credit and Fixing Global Finance, Princeton University Press, Princeton.

Tyson, T. (2017). The Blood of Emmett Till, Simon & Schuster, Nueva York.

Varoufakis, Y. (2017). Talking to My Daughter: A Brief History of Capitalism, Penguin, Londres. (Trad. cast.: María Andriá, Economía sin corbata: conversaciones con mi hija, Planeta, Barcelona, 2015).

Victor, P. A. (2019). Managing without Growth: Slower by Design, Not Disaster (2.ª edición), Edward Elgar, Cheltenham.

— (2021). Herman Daly's Economics for a Full World, Routledge, Londres.

Vigano, E. (2017). «Not Just an Inferior Virtue, Nor Self-Interest: Adam Smith on Prudence», en Journal of Scottish Philosophy 15(1), págs. 125-143.

Washington, H. (ed.) (1871). The Writings of Thomas Jefferson, Vol. 8, Nabu Press, Charleston, SC (reimpreso en 2010).

Waters, M.-A. (ed.) (1970). Rosa Luxemburg Speaks, Pathfinder Books, Londres.

Webster, K. (2016). The Circular Economy: A Wealth of Flows, Ellen McArthur Foundation Publishing, Cowes.

Welby, J. (2016). Dethroning Mammon: Making Money Serve Grace, Bloomsbury, Londres.

Wilber, K. (1996). A Brief History of Everything. Edición revisada. Shambala, Boston (2000). (Trad. cast.: David González Raga, Breve historia de todas las cosas, Kairós, Barcelona, 1997).

Wilhelm, R. (trans.) (1923). I Ching or Book of Changes, Arkana, Londres (reimpreso en 1989). (Trad. cast.: D. J. Vogelmann, I Ching o el libro de las mutaciones, Edhasa, Barcelona, 2002).

Wilkinson, R. y K. Pickett (2009). The Spirit Level: Why Equality Is Better for Everyone, Bloomsbury Press, Nueva York.

— (2018). The Inner Level: How More Equal Societies Reduce Stress, Restore Sanity and Improve Everyone's Wellbeing, Allen Lane, Nueva York. (Trad. cast.: Catalina Martínez Muñoz, Igualdad: cómo las sociedades más igualitarias mejoran el bienestar colectivo, Capitán Swing, Madrid, 2019).

Williams, T. (1955). Cat on a Hot Tin Roof. In Cat on a Hot Tin Roof and Other Plays, Penguin, Londres (reimpreso en 1998). (Trad. cast.: Cristina Piña, La gata sobre el tejado de zinc caliente; No sobre ruiseñores, Losada, Buenos Aires, 2004).

Wolf, M. (2015). The Shifts and the Shocks: What We've Learned– and Have Still to Learn– from the Financial Crisis, Penguin, Londres. (Trad. cast.: Gustavo Teruel Prieto, La gran crisis: cambios y consecuencias, Deusto, Barcelona, 2015).

Wolff, C. (1986). Emily Dickinson, Alfred A Knopf, Nueva York.

Young-Bruehl, E. (2004). Hannah Arendt: For Love of the World, Yale University Press, New Haven. (Trad. cast.: Gonzalo Torné de la Guardia, Hannah Arendt: una biografía, Paidós, Barcelona, 2020).